المؤلفات الكاملة

هنري برجسون

الفكر والواقع المتحرك

ترجمة

سامي الدروبي

الفكر والواقع المتحرك

هنري برجسون

الفكر والواقع المتحرك

« الأوابد »

تقـــديم

تضم هذه المجموعة ، اولا ، مقالتين تمهيديتين كتبناهما لها خاصة ، فلم يسبق اذن نشرُهما ، وهما يشغلان ثلث الكتاب . أما ما عداهما فمقالات أو محاضرات نشرت في فرنسا او في الخارج ، وأصبح أكثرها لا يمكن العثور عليه ؛ ويرجع عهد هذه البحوث جميعاً الى الفترة الواقعة بين سنة ١٩٠٣ وسنة١٩٢٣ ، وهيتتناول ، خاصةً ، المنهج الذينعتقدأنعلينا أن نوصي به الفيلسوف . فالعودة الى أصل هذا المنهج ، وتحديدُ الاتجاه الذي يمليه على البحث ، هما على وجه الخصوص موضوع المقالتين اللتين تتألف منهما المقدمة .

في كتاب نشرناه عام ١٩١٩ بعنوان « الطاقة الروحية » ، جمعنا « مقالات ومحاضرات » تتناول نتائج بعض الدراسات التي قمنا بها . فهذه المجموعة الجديدة التي تضم « مقالات ومحاضرات » في عمل البحث نفسه ، انما تكمل تلك المجموعة الاولى .

لقد تفضل أصحاب « مطبوعات كلارندن » فياكسفورد فأذنوا لنا بأن ننشر في هذا الكتاب مرة ثانية ، المحاضرتين اللتين عُنوا بنشرهما أكبر العناية ، وهما المحاضرتان اللتان ألقيناهما في جامعة اكسفورد سنة ١٩١٣ ؛ فلهم منا أجزل الشكر .

هـ . ب

— ١ —

مقدمة (الجزء الأول)

نموء الحقيقة . حركة الحقيقة الى خلف

الدقة في الفلسفة . — المذاهب . — لماذا اهملوا مسألة الزمان . — ما تصير اليه المعرفة حين نعود فندخل فيها الاعتبارات الزمانية . — الحكم الصادق وما له من نتائج تؤثر في وراء . — سراب الحاضر في الماضي . — في التاريخ وفي التعليلات التاريخية . — منطق النظر الى وراء .

ان الدقة هي ما أعوز الفلسفة اكثر من اي شيء آخر فالمذاهب الفلسفية ليست مفصّلة على قدّ الواقع الذي نعيش فيه . انها أوسع كثيراً منه . انظروا الى واحد منها تحسنون اختياره تجدوا انه ينطبق على عالمنا انطباقه على عالم لا نباتات فيه ولا حيوانات ، عالم ليس فيه الا بشر ، عالم يستغني فيه البشر عن الطعام والشراب ، عالم لا ينام فيه الناس ، ولا يحلمون ، ولا يستطردون ، عالم يولد فيه الناس شيوخاً ويموتون رضّعاً ؛ عالم تصعد فيه الطاقة ولا تهبط ، عالم كل شيء فيه يسير معكوساً ويستوي مقلوباً . ذلك أن المذهب الفلسفي الذي يستحق أن يسمى مذهباً فلسفياً انما هو مجموعة من المفاهيم تبلغ من التجريد وتبلغ من الاتساع تبعاً لذلك أن من الممكن أن يوضع فيها الممكن كله بل وشيء من المستحيل ، الى جانب الواقع . ان التعليل الذي ينبغي لنا ان نحكم عليه بانه مرض انما هو التعليل الذي يلتحم بموضوعه ، فما يكون

بينهما فراغ ، ولا يكون بينهما مسافة يمكن أن يحتلها تعليل آخر ؛ انه التعليل الذي لا يناسب غيرَ موضوعه ، ولا يناسب موضوعَه غيرُه . ذلك ما يمكن أن يوصف بانه تعليل علمي . فهو يشتمل على الدقة المطلقة ، وهو يشتمل على بداهة كاملة أو متزايدة . فهل يمكن أن نقول مثل هذا عن النظريات الفلسفية ؟

هنالك مذهب خيِّل الينا في الماضي انه يُستثنى من سائر المذاهب ، ولعل هذا ما جعلنا نتعلق به في أيام شبابنا ، ذلك هو مذهب سپنسر ؛ فان فلسفة سپنسر أرادت أن تنقل صورة الاشياء نقلا دقيقاً ، وأن تكيِّف نفسها وفقاً لتفاصيل الوقائع . صحيح انها كانت تستند ايضاً الى كليات غامضة . ولقد شعرنا بما في كتاب **المباديء الاولى** من ضعف . ولكننا كنا نرد هذا الضعف الى ان سپنسر لم يتهيأ تهيؤا كافياً لتعمق « الافكار الاخيرة » في الميكانيك . وكنا نود لو نعمد الى هذا القسم من آثاره ، فنكمله ونقوّيه . وحاولنا ذلك في حدود قوانا . وعلى هذا النحو انما وصلنا الى فكرة الزمان . وهنالك كانت تنظرنا مفاجاة .

فقد ادركنا فجاة أن الزمان الواقعي الذي يلعب الدور الاول في كل فلسفة عن التطور ، لا يمكن أن تتناوله الرياضيات . اذ لما كان جوهره انه يمضي ، فما من جزء من اجزائه يمكن أن يكون حاضراً حين يحضر جزء آخر . وعلى هذا فان وضع جزء فوق جزء ، بغيةَ القياس ، أمرٌ مستحيل ، أمر لا يمكن تخيله ، لا يمكن تصوُره . صحيح ان في كل قياس شيئاً من تواضع وتواطؤ ، ومن النادر أن يكون المقداران اللذان يقال انهما متساويان قابلين لان يوضع احدهما فوق الآخر مباشرةً . ولكن لابد مع ذلك من ان يكون هذا الوضع ممكناً بالنسبة الى ناحية من نواحيهما

او نتيجة من نتائجهما تحتفظ بشيء منهما : وهذه الناحية وهذه النتيجة هي ما يقاس عندئذ . أما بالنسبة الى الزمان ، فان فكرة وضع جزء فوق جزء تشتمل على استحالة لان كل نتيجة للديمومة قابلةٍ لان توضع فوق ذاتها وأن تقاس تبعاً لذلك ، ستتصف بانها لا تدوم . ولقد كنا نعرف منذ كنا على مقاعد الدرس أن الديمومة تقاس بالخط الذي يرسمه متحرك ، وأن الزمان الرياضي خط . ولكننا لم نكن لاحظنا بعد أن هذه العملية تختلف اختلافا أساسيا عن سائر عمليات القياس ، لانها لا تتناول ناحيةً أو نتيجةً تمثل ما يُراد قياسه ، بل تتناول شيئاً ينفيه . فالخط الذي يُقاس ساكن ، والزمان حركة . الخط شيء كائن ، والزمان هو ما يكون ، بل هو ما يجعل كل شيء يكون . ولا يمكن أن يتناول قياسُ الزمان الديمومةَ من حيث هي ديمومة . وانما نحن نعدُ عدداً من نهايات فترات ، أي عدداً من **لحظات** ، اي على الجملة وقفاتٍ امكانية للزمان . فحين نفرض أن حادثاً ما سيحدث بعض زمن ز ، فاننا لا نزيد على أن نقول اننا نكون عددنا أثناء ذلك عدداً ز من معيّات من نوع ما . وبين هذه المعيّات يمكن ان يحدث كل ما تشاءون من امور ، وقد يتسارع الزمن تسارعاً كبيراً ، وقد يتسارع تسارعاً لا نهاية له ، ثم لا يكون شيء قد تغير بالنسبة الى الرياضي ، أو الى الفيزيائي ، او الى عالم الفلك . أما بالنسبة الى الشعور فالفرق عميق (وأنا أعني بطبيعة الحال شعوراً لا يكون متضامناً مع الحركات التي تتم في داخل الدماغ) . فلن يكون تعب الانتظار بالنسبة اليه واحداً من يوم الى يوم ومن ساعة الى ساعة . ان العلم لا يمكن أن يحسب حساب هذا الانتظار المحدَّد ، وحساب علته الخارجية : وهو حتى حين يتناول الزمان الذي يمضي أو الزمان الذي سيمضي ، فانه سيعامله كما لو كان قد مضى . وهذا أمر طبيعي جداً على كل حال .

فالعلم وظيفته التنبؤ . وهو لذلك يستخرج من العالم المادي ويحفظ من العالم المادي ما هو قابل لان يتكرر وان يحسب ، أي ما لا يدوم . وهو بذلك لا يزيد على أن يوغل في الاتجاه الذي يسير فيه الحسّ العام الذي هو بداية علم : فالناس حينما يتحدثون عن الزمان انما تنصرف أذهانهم الى قياس الديمومة لا الى الديمومة ذاتها . ولكن هذه الديمومة التي يستبعدها العلم ، والتي يصعب تصورها والتعبير عنها ، نحن نحسّها ونعيشها . فماذا لو حاولنا أن نعرف ما هي ؟ كيف تبدو لشعور لا يريد الا أن يراها دون أن يقيسها ، شعورٍ يدركها عندئذ دون أن يوقفها ، يتخذ نفسه موضوعاً لادراكه ، يحاول ، مشاهداً وممثلا معا ، عفوياً ومتأملا في آن واحد ، أن يقرّب بين الانتباه الذي يتثبت والزمان الذي يهرب ، الى حيث يتطابقان ؟

تلكم كانت المسألة . ودخلنا معها ميدان الحياة الداخلية التي لم نحفل بها الى ذلك الحين . فسرعان ما ادركنا قصور نظرة أصحاب « مذهب التداعي » الى الفكر . فهذه النظرة ، التي كانت عندئذ مشتركة بين أكثر علماء النفس والفلاسفة ، هي نتيجةٌ لتاليف حياة الشعور تاليفاً مصطنعاً . فما الذي يمكن أن تدركه الرؤية المباشرة التي لا تداخلها أحكام سابقة ؟ واستطعنا بسلسلة من التاملات والتحليلات ان نبعد هذه الاحكام السابقة واحداً بعد آخر ، وان نهجر كثيراً من الافكار التي سلّمنا بها قبل ذلك من غير نقد ، واعتقدنا اخيراً اننا ادركنا الديمومة الداخلية الصرفة اتصالا ليس هو بوحدة ولا هو بكثرة وليس يدخل في اي اطار من اطاراتنا . وقلنا لانفسنا : لقد كان امراً طبيعياً جداً أنْ لم يحفل العلم الوضعي بهذه الديمومة : فلعل وظيفته هي ان يؤلف لنا عالماً نستطيع فيه ، لتسهيل العمل ، ان نخفي آثار الزمان . ولكن كيف استطاعت

فلسفة سبنسر ، وهي مذهب تطوري غايته أن يتابع الواقع في حركته وتقدمه وتنضجه الداخلي ، أن تصرف النظر عمّا هو التغير نفسه ؟

وقد قادتنا هذه المسألة بعد ذلك الى معالجة مسألة تطور الحيـــاة على أساس النظر الى الزمان الواقعي ووجدنا عندئذ أن مذهب سبنسر في التطور يجب تغييره تغييراً شبه كامل . اما في تلك اللحظة فكانت رؤية الديمومة هي التي تستغرقنا . واستعرضنا المذاهب فلاحظنا أن الفلاسفة لم يحفلوا بها كثيراً . فالزمان والمكان ، خلال تاريخ الفلسفة كله ، يوضعان في صفٍ واحد ويعاملان معاملةَ امرين من نوع واحد . فيُدرس المكانُ أولاً ، وتُحدَّد طبيعته ووظيفته ، ثم تُنقل نتائج هذه الدراسة الى الزمان . هكذا تتناظر نظرية المكان ونظرية الزمان . ويكفي للانتقال من احداهما الى الاخرى أن تُستبدل بكلمة « التجاور » كلمة « التعاقب » . أما الديمومة الواقعية فقد انصرف النظر عنها دائماً . لمـــاذا ؟ ان للعلم أعذاره حين يفعل ذلك . ولكن الميتافيزيقا التي سبقت العلم كانت تفعل هذا نفسه دون أن تكون لها تلك الاعذار . فلما انعمنا النظر في المذاهب بدا لنا أن اللغة قد لعبت هنا دوراً كبيراً . أن اللغة تعبِّر عن الديمومة دائماً بالامتداد . فالالفاظ التي تدل على الزمان مستمدة من لغة المكان . وحين نستدعي الزمان فان المكان هو الذي يلبي النداء . وقد جارت الميتافيزيقا عادات اللغة التي تجاري هي نفسها عادات الحس العام .

ولكن اذا اتفق العلم والحس العام في هذا ، اذا كان العقل ، العفوي أو التأملي ، يبعد الزمان الواقعي ، افلا يكون مرد ذلك الى أن الفهم يقتضيه ؟ هذا ما اعتقدنا اننا نلاحظه حين درسنا بنية العقل الانساني . فقد لاح لنا أن احدى وظائف العقل الانساني حقاً ان يحجب عنـــا الديمومة ، سواء في الحركة وفي التغير .

انظر الى الحركة . ان العقل لا يدرك منها الا سلسلة من الاوضـاع : انه يدرك نقطةً أولى وصلت اليها الحركة ، ثم نقطةً أخرى ، فنقطة اخرى ايضاً . فاذا اعترضت على العقل بأن بين هذه النقاط شيئاً يجري ، أسرع يدسُّ بينها أوضاعاً جديدة ، وهكذا دواليك الى غير نهاية . انه يصرف نظره عن **الانتقال** . فاذا الححنا دبَّر الامر بحيث يجعل الحركة ترتد الى برهات ما تنفك تضيق بنسبة ازدياد عدد الاوضاع الى غير نهاية ، فتتراجع وتبتعد وتختفي في اللانهائي الصِفَر . وانه لامر طبيعي أن يفعل العقل ذلك ، اذا كان العقل قد يُسِّر خاصةً لتهيئة تاثيرنا في الاشياء ولاضاءة طريقنا الى التأثير في الاشياء . ان تاثيرنا لا يكون سهلا الا على نقاط ثابتة . وعن الثبات اذن انما يبحث عقلنا . انه يتساءل : اين هو المتحرك ، اين سيكون المتحرك ، أين **يجري** المتحرك . وحتى حين يلاحظ لحظة المرور ، حتى حين يبدو انه يُعنى عندئذ بالديمومة ، فانه يقتصر على أن يلاحظ معيَّةً وقفتين امكانيتين : وقفة المتحرك الذي ينظر اليه ووقفة متحرك آخر يُفترض أن جريانه هو جريان الزمان . ولكن العقل انما يريد ان يتعامل مع سكَنات ، واقعيةً كانت او امكانية . فـاذا تجاوزنا الآن هذا التصور العقلي الذي يرسم الحركة سلسلة من اوضاع ؛ اذا مضينا الى الحركة راساً ، ونظرنا اليها بغير تصور يقف بيننا وبينها ، وجدنا الحركة بسيطة لا تنقسم . واذا تقدمنا اكثر من ذلك ، وجعلنـا الحركة تطابق واحدة من هذه الحركات التي لا شك في أنها واقعية مطلقة ، أعني الحركات التي نجريها بأنفسنا ، فاننا عندئذ ندرك الحركة في ماهيتها ، ونحس انها جهدٌ ديمومتُه اتصال لا ينقسم . ولكنْ بما ان جزءاً من المكان يكون قد قُطع ، فان عقلنا الذي يبحث في كل شيء عن الثبات ، يفترض بعدئذ ان الحركة قد **انطبقت على** هذا المكان (كان الزمان ،

وهو حركة ، يمكن أن ينطبق على السكون !) وان المتحرك **موجود** في كل نقطة من نقاط الخط الذي اجتازه واحدة بعد أخرى ؛ أو يمكن القول في أكثر تقدير انه **كان يمكن** أن يوجد في كل من هذه النقاط لو توقف قبل توقفه ، اي لو قمنا ، من أجل حركة اقصر ، بجهد غير ذلك الجهد تماماً . وبين هذا وبين الاعتقاد بان الحركة ما هي الا سلسلة من الاوضاع ، ليس هناك الا خطوة . وعندئذ تنقسم ديمومة الحركة الى **لحظات** تقابل تلك الاوضاع . ولكن لحظات الزمان وأوضاع المتحرك ليست الا صورا اختطفها عقلنا للحركة المتصلة والديمومة المتصلة ؛ فنحن بهذه المناظر المتجاورة نحصل على بديل عملي للزمان والحركة يخضع لمقتضيات اللغة بانتظار أن يخضع لمقتضيات الحساب . ولكننا لسنا الا ازاء تأليف اصطناعي ، أما الزمان والحركة فشيء آخر (١).

وهذا نفسه يصدق على التغير . ان العقل يقسم التغير الى حالات متعاقبة متميزة يفرض أنها غير متغيرة . فاذا نظرنا الى هذه الحالات بمزيد من انعام النظر ، فلاحظنا أنها تتغير ، وسألنا انى لها أن تدوم اذا كانت لا تتغير ، اسرع العقل فاستعاض عنها بسلسلة من حالات أقصر ، يمكن تقسيمها هي أيضاً اذا لزم الامر ، وهكذا دواليك الى غير نهاية . كيف لا ندرك رغم ذلك أن ماهية الديمومة هي أنها تجري ، وأننا بسكون نضمه الى سكون لن نصنع شيئاً يجري ؟ ليست «الحالات» هي الواقع . ما هذه «الحالات» الا صور التقطناها نحن للتغير . أما الواقع نفسه فهو هذا الجريان ، هذا الانتقال المتصل ، هذا التغير ذاته . وهذا التغير لا ينقسم ،

---

(١) اذا كان الجهاز السينمائي يرينا المناظر المتجاورة على الفلم ، متحركة على الشاشة ، فان هذا لا يتم الا بشرط أن يعرض لنا على الشاشة ، مع هذه المناظر الساكنة نفسها ، الحركة التي في الجهاز ان صح التعبير .

بل انه جوهري . واذا كان عقلنا يصر على ان يعدّه واهناً وعلى أن يسنده لا ادري باي سند ، فلانه احلّ محله سلسلة من الحالات المتجاورة . ولكن هذه الكثرة مصطنعة ، ومصطنعةٌ أيضاً الوحدة التي نضعها فيها مرة أخرى . فليس ههنا الا اندفاعة تغيرٍ غير منقطعة ــ تغيرٍ ملازم لذاته دائماً في ديمومة تستطيل بغير نهاية .

وقد انبتت هذه التاملات في فكري شكوكاً كثيرة وآمالاً كثيرة في آن واحد . قلت لنفسي : لعل المسائل الميتافيزيقية قد اسيء طرحها ، ولكن لهذه السبب نفسه لم يبق محل للاعتقاد بأنها مسائل « أبدية » ، أي مسائل لا يمكن حلّها . لقد بدأت الميتافيزيقا في اليوم الذي اشار فيه زينون الايلي الى التناقضات القائمة في الحركة وفي التغير على نحو ما يتصورهما عقلنا . فالجهد الرئيسي الذي قام به الفلاسفة القدامى والمحدثون انما انصب على تذليل ومداورة هذه المصاعب التي يثيرها تصور الحركة والتغير تصوراً عقلياً ، وذلك بعمل عقلي ما ينفك يزداد حذقاً . فكذلك قيدت الميتافيزيقا الى البحث عن واقع الاشياء فوق الزمان ، وراء ما يتحرك ويتغير ، خارج ما تدركه حواسنا ويدركه شعورنا تبعاً لذلك . وعلى ذلك اصبحت لا تستطيع أن تكون الا ترتيب تصوراتٍ على نحو مصطنع قليلاً أو كثيراً ، اصبحت لا تستطيع ان تكون الا بناءً فرضياً . لقد ادعت تجاوز التجربة ، ولكنها لم تزد في حقيقة الامر على ان احلت محل التجربة المتحركة المليئة التي يمكن تعمقها تعمقاً ما ينفك يزداد ، والتي تعد لذلك باكتشافات كثيرة ، أحلت محل تلك التجربة خلاصة ساكنة يابسة فارغة ، منظومةً من المعاني المجردة العامة ، استمدتها من تلك التجربة نفسها ، بل من طبقاتها السطحية ، مثلها كمثل من يتحدث عن الغلاف الذي تخرج منه الفراشة ، فيدعي أن الفراشة الطائرة

المتغيرة الحية انما تحقق علة وجودها وتحقق كمالها في ثبات القشرة . اما اذا انتزعنا القشرة ، اما اذا أيقظنا الفراشة ، اما اذا رددنا الى الحركة تحركها ، والى التغير سيولته ، والى الزمان ديمومته ، فمن يدري أن « المسائل الكبرى » التي لا يمكن حلها لن تبقى عندئذ على القشرة ؟ ان هـذه المسائل الكبرى لم تكن تتنـاول الحركة ولا التغير ولا الزمان ، وانما كانت تتناول الغلاف التصوري الذي كنا نظن حقاً أنه هو الحركة والتغير والزمان ، أو أنه معادل للحركة والتغير والزمان . ستصبـح الميتافيزيقا عندئذ هي التجربة نفسها ، وستتكشف الديمومة عندئذ على حقيقتها ، خلقاً مستمراً ونبعانَ جدةٍ لا تنقطع .

والحق أن هذا هو ما يمنعنا تصورنا المعتاد للحركة والتغير من رؤيته . فاذا كانت الحركة سلسلة من الاوضاع وكان التغير سلسلة من الحالات ، كان الزمان مؤلفاً من أجزاء متميزة متجاورة . صحيح اننا نظل نقول عن هذه الاجزاء انها تتعاقب ، ولكن هذا التعاقب شبيه عندئذ بتعاقب صور شريط سينمائي : فالشريط يمكن أن تزداد سرعة جريانه عشر مرات أو مائة مرة او الف مرة ، دون ان يغير ذلك شيئا فيما يعرضـه . وحتى لو مضى بسرعة هي اللانهاية ، حتى لو انتشر كله في لحظة واحدة (خارجَ الجهاز في هذه المرة) ، فان الصور التي يعرضها تظل هي نفسها . فالتعاقب بهذا المعنى لا يضيف شيئاً ، بل انه ليحذف شيئاً . انه علامة عجز . انه يدل على عجز في ادراكنا هذا الذي يفصّل الشريط صورة صورة بدلاً من أن يدركه جملةً واحدة . والخلاصة ان الزمان ، حين نواجهه على هذا النحو ، ليس الا مكانا خياليا نفترض ان جميع الحوادث الماضية والحاضرة والمقبلة تصطف فيه ، بالاضافة الى عجزها عن الظهور لنا دفعةً واحدة : فكأن الجريان في الديمومة هو هذا النقص نفسه ، هو

اضافة هذا المقدار السالب . ذلك هو تفكير أكثر الفلاسفة ، على شعور منهم أو على غير شعور ، وهو تفكير يتفق من جهة أخرى مع مقتضيات العقل ، وضرورات اللغة ، ورمزية العلم . **ما من أحد منهم بحث للزمان عن صفات موجبة** . انهم ينظرون الى التعاقب على أنه عجز عن التواجد وينظرون الى الزمان على انه نقص ابدية . وذلك هو السبب في انهم لا يستطيعون ، مهما يفعلوا ، ان يتخيلوا الجدة الجذرية التي لا يمكن التنبؤ بها . لست اتحدث فقط عن الفلاسفة الذين يؤمنون بأن ترابط الظاهرات والحوادث يبلغ من القوة أن النتائج لا بد ان تستخرج من الاسباب : فأولئك يتخيلون ان المستقبل قائم في الحاضر ، وان رؤيته فيه ممكنة نظرياً ، وانه لا يضيف اليه شيئاً ، وان لا جديد اذن . فحتى الذين آمنوا بحرية الارادة ، وهم قلة ، قد قصروا حرية الارادة على « الاختيار » بين امرين أو عدة أمور ، كأن هذه الامور التي يتم الاختيار بينها « ممكنات » محدّدة سلفاً ، وكأن الارادة لا تزيد على ان « تنقل احد هذه الممكنات الى حيز الواقع » . فهم ما يزالون يسلّمون اذن ، ولو لم يعوا ذلك ، ان كل شيء موجود سلفاً . اما الفعل الذي يكون جديداً كل الجدة (من الداخل على الاقل) والذي لا يمكن أن يسبق وجودُه تحقيقَه على اي نحو من الانحاء ، ولو في صورة ممكنٍ محض ، فيبدو ان ليس في اذهانهم اية فكرة عنه . وهذا هو العمل الحر مع ذلك . ولكن من أجل أن ندركه هذا الادراك ، لا بد ان نضع انفسنا في الديمومة المحضة ، وهذا ما نحتاج اليه على كل حال من أجل تخيل كل جدة وكل حرية .

حاولوا ان تتصوروا اليوم الفعل الذي ستقومون به غداً وان كنتم تعرفون ماذا أنتم فاعلون ! قد يستحضر خيالكم الحركة التي ستقومون بها . أما ما ستفكرون فيه وما ستشعرون به عند اجراء هذه الحركة ،

فانكم لا تستطيعون ان تعرفوا عنه شيئاً اليوم ، لان حالتكم النفسية غداً تضم كل الحياة التي عشتموها الى ذلك الحين ، مع زيادة هي ما ستضيفه تلك اللحظة . وحتى تملئوا هذه الحالة النفسية ، سلفاً ، بالمضمون الذي ستحتويه ، انما تحتاجون الى هذا الزمان نفسه الذي يفصل اليوم عن الغد ، لانكم لا تستطيعون أن تُنقصوا الحياة النفسية لحظة واحدة الا وتغيّرون محتواها . هل في وسعكم ان تقصّروا زمان لحنٍ من الالحان دون أن تشوّهوه ؟ ان الحياة النفسية هي هذا اللحن نفسه . واذن فانكم ، ولو عرفتم ما انتم صانعون غداً ، لا تتنبأون من عملكم الا بشكله الخارجي . وكل جهدٍ تبذلونه من اجل أن تتخيلوا المحتوى النفسي سلفاً ، سيحتل زماناً يمتد ويمتد الى أن يفضي الى اللحظة التي يتحقق فيها الفعل ، فلا يبقى هنالك محل لتنبؤ . فكيف اذا كان الفعل حراً حقاً ، اي اذا كان مخلوقاً كله ، سواء في صورته الخارجية او في لونه النفسي ، لحظةَ القيام به ؟

ما أعمق الفرق اذن بين تطور تتداخل مراحله بنوع من النمو الداخلي ، وبين تنشّرٍ تتجاور اجزاؤه المتميزة تجاوراً . ان المروحة التي نفضُّها يمكن أن تنفتح بسرعة متزايدة ، بل ويمكن ان تنفتح في لحظة واحدة ، ثم تظل تعرض لابصارنا تطريزات واحدة وُشّي بها حريرها من قبل . ولا كذلك التطور الواقعي ، فما ان يتسارع قليلاً او يتباطأ قليلاً ، حتى يتغير تغيراً كاملاً في الداخل . وما تسارعه او تباطؤه الا هذا التغير نفسه . ان محتواه وزمانه شيء واحد .

صحيح أن هناك عدا النفوس التي تحيا هذا الزمان الذي لا يُضيّق ولا يُوسّع ، مجموعاتٍ مادية لا يزيد الزمان على ان ينزلق فوقها انزلاقاً .

حتى ليمكن ان نقول عن حوادث تتعاقب فيه انها انفضاض مروحة او تنشر فلم سينمائي . فوجودها سابق على تحققها ، سابق عليه في صورة ممكنات يمكن حسابها . تلكم هي المجموعات التي يدرسها علم الفلك والفيزياء والكيمياء . فهل يشكل الكون المادي في جملته مجموعةً من هذا النوع ؟ حين يفترض العلم ذلك فانه لا يعني الا انه يدع جانباً كل ما في الوجود من امور لا يمكن حسابها . ولكن الفيلسوف الذي لا يريد أن يغفل شيئاً مضطر ان يلاحظ ان حالات عالمنا المادي معاصرة لتاريخ شعورنا . فلما كان شعورنا ذا زمان ، فلا بد أن ترتبط تلك الحالات بالزمان الواقعي على نحو من الانحاء . ان في وسعنا أن نقول ، من الناحية النظرية ، ان الفلم الذي رُسمت عليه حالات متعاقبة من مجموعةٍ قابلةٍ لان تُحسب تماماً ، يمكن ان ينتشر بأية سرعة دون أن يتغير شيء . أما من الناحية الواقعية فان هذه السرعة محدَّدة ، لان تنشر الفلم يقابل مدة معينة من حياتنا النفسية ـ يقابل هذه المدة المعينة لا مدة اخرى . فلعل الفلم الذي ينتشر ان يكون اذن مرتبطاً بالشعور الذي يدوم والذي ينظم حركة الفلم . لقد قلنا اننا حين نريد اعداد كاسٍ من ماء محلّى بالسكر ، لا بد لنا من انتظار ذوبان السكر . وضرورة الانتظار هذه هي الامر الذي له دلالة . انها تعني أن من الممكن ان نقتطع في الكون مجموعات ليس الزمان بالنسبة اليها الا تجريداً ، الا نسبةً ، الا عدداً ، ولكن الكون نفسه شيء آخر . فاذا استطعنا ان ننظر اليه في جملته ، عالماً غيرَ عضوي ُتداخل نسيجَه موجودات" عضوية ، فاننا سنراه يتخذ بغير انقطاع اشكالاجديدة اصلية لا تقبل التنبؤ ، كحالاتنا النفسية سواء بسواء.

غير أن التمييز بين التعاقب في الزمان الحقيقي والتجاور في الزمان المكاني ، بين تطور وتنشر ، بين الجدة الاساسية واعادة ترتيب ما هو

سابق الوجود ، اي بين الخالق ومجرد الاختيار ، اقول ان هذا التمييز يبلغ من الصعوبة ان من الواجب ان نوضّحه من جهات كثيرة معاً . وعلى هذا نقول ان في الزمان ، من حيث هو تطور خالق ، خلقاً مستمراً لا للواقع فحسب بل للممكن ايضاً . ان كثيراً من الناس سينفرون من التسليم بهذا القول ، لانهم سيتصورون دائماً انه ما كان لحادث من الحوادث ان يقع لولا انه كان يمكن ان يقع : فقبل ان يصبح واقعاً ، لا بد ان يكون ممكنا . ولكن انعموا النظر في الامر تروا ان كلمة « الامكان » تعني شيئين مختلفين كل الاختلاف ، وان الناس ، في معظم الاحيان ، يترجحون بين المعنيين ويلعبون على دلالة هذه الكلمة دون ان يريدوا ذلك . حين يؤلف موسيقي سمفونية ، فهل كانت سمفونيته ممكنة قبل ان اصبحت واقعية ؟ نعم ، اذا كنا نعني بذلك انه لم يكن ثمة عائق يستحيل تذليله يحول دون تحقيق هذا العمل . ولكن الناس ينتقلون ، دون انتباه ، من هذا المعنى السلبي تماما الى معنى ايجابي ، فيظنون ان كل ما وقع كان يمكن ان يدركه سلفا ذهنٌ مؤهل الى درجة كافية ، وان كل ما وقع قد سبق اذن وجوده تحققه في صورة فكرة . — الا انه لرأي مستحيل فيما يتصل بالاثر الفني ، لان الموسيقي متى قامت في نفسه فكرة السمفونية التي سيصنعها ، واضحةً كاملة ، يكون قد صنع السمفونية . فالسمفونية لم تكن موجودة على حالة الامكان قبل ان تصبح موجودة على حالة الواقع ، لا في فكر الفنان ، ولا في اي فكر شبيه بفكرنا ، من بابٍ أولى ، ولو كان هذا الفكر غير شخصي أو كان مجرد امكان . ولكن الا نستطيع ان نقول هذا الكلام نفسه عن حالة ما من حالات الكون تضم جميع الموجودات الشاعرة والحية ؟ الا تكون هذه الحالة أحفل بالجدة التي لا يُتنبأ بها من سمفونية الموسيقي العظيم .

ومع ذلك يبقى الاعتقاد دائما بان هذه الحالة اذا لم تتصور قبل حدوثها ، فقد **كان يمكن** تصورها ؛ وهي بهذا المعنى قائمة منذ الابد على حالة الامكان في عقلٍ ما واقعي أو امكاني . فاذا نحن انعمنا النظر في هذا الوهم وجدنا أن مرده الى ماهية عقلنا نفسها . ان الاشياء والحوادث تحدث في لحظات محدّدة . والحكم الذي يقرر ظهور الشيء أو الحادثة لا يمكن ان يأتي الا بعدهما ، فله اذن ميقات . ولكن هذا الميقات سرعان ما يغيب بسبب ذلك المبدا الراسخ في عقلنا ، وهو أن كل حقيقة أبدية . فنحن نعتقد بأن الحكم اذا كان صادقاً الآن فلا بد انه كان صادقاً دوماً . وهكذا نضيف الى كل حكم صادق أثراً تراجعياً أو قل نفرض عليه حركة تراجعية . كأن الحكم يمكن أن يسبق وجودَه وجودَ الحدود التي يتألف منها ! كأن هذه الحدود لا يرجع عهدها الى ميقات ظهور الاشياء التي تمثلها ! كأن الشيء وفكرة الشيء ، كأن واقع الشيء وامكان الشيء ، لا يوجدان دفعةً واحدة معاً حين يكون الامر امر شكلٍ جديد حقاً من خلق الفن أو من خلق الطبيعة !

ونتائج هذا الوهم كثيرة لا تحصى (١) . ان تقديرنا الاشياءَ والحوادث مرتوٍ ارتواءً كاملا بالاعتقاد بما نسنده الى الحكم الصادق من قيمة تراجعية ، وبالحركة التراجعية التي نحسب ان الحقيقة تقوم بها في الزمان من تلقاء نفسها متى وُجدت . انه ليكفي ان يتحقق الواقع حتى يلقي ظلّه وراءه في زمان بعيد لا نهاية لبعده ، وبذلك يلوح أن وجوده على

(١) من هذه النتائج وعما نسنده الى الحكم الصادق من قيمة تراجعية ، وعما نفرضه على الحقيقة من حركة تراجعية **تحدثنا** في محاضراتنا التي سبق القاؤها في جامعة كولومبيا (نيويورك) في شهري كانون الثاني وشباط (يناير وفبراير) . ونجتزيء هنا باشارات قليلة .

حالة الامكان قد سبق تحققه واقعاً . وعن هـذا ينشأ وهم يفسد تصورنا للماضي ، وعن هذا ينشأ طمعنا في استباق المستقبل في كل أمر . فنحن نتساءل مثلا عن الفن والادب والحضارة كيف تكون في غد . ونحن نتخيل على وجه الاجمـال منحنى تطور المجتمعات ، حتى لقد نمضي الى حد التنبؤ بتفاصيل الاحداث . صحيح أننا نستطيع دائماً ان نربط الواقع بعد حدوثه بالاحداث التي سبقته وبالظروف التي وقع فيها . ولكن واقعاً آخر مختلفاً عن هذا كل الاختلاف (لا أي واقع طبعاً) كان يمكن ربطه بهذه الظروف نفسها وبهذه الاحداث نفسها ، ناظرين اليه من جانب آخر . رب قائل يقول : فنحن نستطيع اذن ، اذا نظرنا الى **جميع** جوانب الحاضر فأطللناها في جميع الاتجاهات ، ان نحصل منذ الآن على جميع الممكنات التي سيختار المستقبل بعضها ان كان يختار . ولكننا نقول في الجواب على هذا ، ان هـذه الاطالات نفسها قد تكون اضافة صفاتٍ جديدة مخلوقةٍ لا يمكن التنبؤ بها اطلاقاً . ثم ان « جانباً » من جوانب الحاضر لا يوجد من حيث هو « جانب » الا حين يعزله انتباهنا فيقتطع بذلك شكلا ما في مجموع الظروف الحاضرة : فكيف يمكن اذن أن توجد « جميع جوانب » الحاضر قبل أن تجيء الحوادث اللاحقة فتخلق الاشكال الجديدة للاقتطاعات التي يستطيع ان يجريها فيها انتباهنا ؟ فهذه الجوانب لا تنتمي اذن الى الحاضر القديم اي الى الماضي الا بنظرة تقهقرية ؛ ولم تكن واقعا في ذلك الحاضر ، حين كان حاضرا ، اكثر مما يمكن لسمفونيات الموسيقيين الذين سيجيئون في المستقبل أن تعـد واقعاً في حاضرنا الحالي . ولنضرب مثالاً بسيطاً على ذلك : لا شيء يمنعنا اليوم ان نربط رومانسية القرن التاسع عشر بما كان لدى الكلاسيين من رومانسية منذ ذلك الحين . غير ان الوجه الرومانسي للكلاسيكية لم

يبرز الا بتأثير الرومانسية تأثيرا تقهقرياً بعد ظهورها . فلولا ان ظهر امثال روسو وشاتوبريان وڤينيي وفكتور هوجو ، لما كان لنا ان نلاحظ ابـدأ الرومانسية لدى الكلاسيين السابقين ، بل **ولما كان لدى هـؤلاء الكلاسيين شيء من رومانسية في الواقع ،** لان رومانسية الكلاسيين هذه لا تتحقق الا باقتطاعنا في آثارها وجهاً ما ، وهذا الوجه الذي نقتطعه والذي له شكل خاص ، لم يكن يوجد في الادب الكلاسي قبل الرومانسية اكثر مما توجد في السحابة العابرة تلك الرسمةُ الطريفة التي يلتقطها فيها فنان بتنظيم كتلتها التي لا شكل لها تنظيما يوحيه اليه خياله . لقد أثرت الرومانسية تأثيراً تقهقرياً في الكلاسية كتأثير رسمة الفنان في هـذه السحابة ، انها بتأثير تقهقري قد خلقت صورتها هي في الماضي وخلقت تعليلاً لنفسها بما سبقها .

معنى هذا أنه لا بد من مصادفة موفقة ، لا بد من حظ نادر ، حتى ندرك في الواقع الراهن ، ادراكا صحيحا ، ما سوف يكون له شـأن خاص في نظر المؤرخ الذي سيجيء في المستقبل . حين سينظر هذا المؤرخ في حاضرنا نحن ، فلسوف يبحث فيه خاصةً عن تعليل لحاضره هو ، ولسوف يبحث فيه ، على وجه اخصَّ ، عن تعليل لما سيشتمل عليه حاضره من جدة . وهذه الجدة نحن لا نستطيع ان نملك اية فـكرة عنها اليوم ، اذا كان الامر امر خلق . فكيف يمكن ان نكيف انفسنا معها لنختار من بين الوقائع تلك التي يجب تسجيلها ، او قل من أجل ان نلفق بعض الوقائع بتقطيع الواقع الراهن على هدي ذلك ؟ ان قيـام الديموقراطية مثلا هو الظاهرة الرئيسية فيالاعصر الحديثة. فان نجد في الماضي ، على نحو ما وصفه المعاصرون ، بوادرَ طليعية لهذه الديمقراطية ، فذلك أمر لا يُجحد . ولكن العلائم التي لعلها أهم العلائم ، ما كان لها

ان يلاحظها هؤلاء المعاصرون لولا انهم علموا ان الانسانية قد سارت في هذا الاتجاه . وواضح ان اتجاه السير هذا لم يكن يومئذ اوضح من اتجاه آخر ، او قل انه لم يكن موجوداً بعد ، لانه انما اوجده السيرُ نفسه ، اعني الحركة السائرة الى امام التي قام بها اناس تصوروا الديموقراطية وحققوها شيئا بعد شيء . فالبوادر الطليعية ليست اذن علائم في انظارنا الا لاننا نعرف الآن المسيرة ، الا لان المسيرة قد تمت . فلا المسيرة ، ولا الاتجاه ، ولا خاتمته تبعا لذلك ، لا شيء من هذا كله كان قائماً حين كانت هذه الاحداث بسبيل التحقق : وهذه الاحداث لم تكن اذن بوادر . ولنمض خطوة اخرى . لقد قلنا منذ هنيهة ان اهم الوقائع من هـذه الناحية يمكن ان يغفل عنها المعاصرون ولكن الحقيقة ان أكثر هذه الوقائع لم يكن قد وُجد بعدُ في ذلك العصر كوقائع . وانما يمكن ان نوجدها نحن بنظرة الى الوراء اذا استطعنا الآن ان نتصور ذلك العصر كاملاً ، وان نسلّط على تلك الكتلة غير المنقسمة من واقع ذلك العصر ، تلك الحزمة الخاصة من الضوء التي نطلق عليها اسم الفكرة الديموقراطية : فالاجزاء التي تضاء على هذا النحو ، على حواشٍ لا تقل اصالةً وجدة عن رسمة رسّام كبير ، هي التي سنعدُها عندئذ وقائع ممهدة للديموقراطية . واقول بايجاز : لكي نخلف لاحفادنا تعليلاً يعلل الواقع الاساسي الذي سيعرفه عصرهم بسوابقه ، لا بد ان يكون هذا الواقع ماثلاً امام ابصارنا ، وان لا يكون ثمة زمان واقعي . والحق اننا نخلف للاجيال الآتية ما يعنينا وما ينصرف اليه انتباهنا بل وما يرسمه على ضوء تطورنا الماضي ، ولكننا لن نخلف لهم ما سيجعله المستقبل هاماً بخلق اهتمام جديد ، وباتجاه جديد يفرض على الانتباه . واقول اخيرا بتعبير آخر : ان الاصول التاريخية للحاضر ، في اهم عناصرها ، لا يمكن

ان تُوضَّح توضيحا كاملا ، اذ لا يمكن تصورها كاملة الا اذا أمكن ان يعبر المعاصرون عن الماضي تعبيراً قائماً على اساس مستقبلٍ غير محدَّد كان ، لهذا نفسه ، يند عن التنبؤ .

أنظروا الى لونٍ كاللون البرتقالي(١) . اننا ، لكوننا نعرف اللون الاحمر واللون الاصفر ايضا ، نستطيع ان نعد اللون البرتقالي أصفر بمعنى ، واحمر بمعنى آخر ، وان نقول انه مركب من أصفر واحمر . ولكن تخيلوا الآن ان اللونين الاصفر والاحمر لم يكونا قد ظهرا حين كان اللون البرتقالي موجودا : فهل كان يعد البرتقالي عندئذ مركبا من هذين اللونين ؟ طبعا لا . ان الاحساس باللون الاحمر والاحساس باللون الاصفر ، وهما احساسان يرتبطان بجهاز عصبي ودماغي بأسره ، ويرتبطان في الوقت نفسه باستعدادات خاصة في الشعور ، انما هما امران خلقتهما الحياة فحدثا ، ولكن كان يمكن ان لايحدثا . فلو أنه لم يوجد لا على كوكبنا ولا على اي كوكب آخر ، كائنات تحس هذين الاحساسين ، لكان الاحساس باللون البرتقالي احساسا بسيطا ، ولما مَثَّلَ فيه الاحساس بالاصفر والاحساس بالاحمر كعنصرين فيه أو كوجهين له . اني لامترف بان منطقنا المعتاد يحتج الآن . فهو يقول : « ما دام الاحساس بالاصفر والاحساس بالاحمر يدخلان اليوم في تركيب الاحساس بالبرتقالي، فقد كانا داخلين فيه دائماً ، ولو جاء وقت لم يكن فيه هذان الاحساسان موجودين بالفعل : لقد كانا موجودين بالامكان » . ذلك ان منطقنا المعتاد انما هو منطق يعتمد على النظر الى وراء . انه لا يستطيع ان لا يلقي الى الماضي ، الوقائعَ الراهنة ، على حالة امكانات ، بحيث ان ما هو

---

(١) كتبت هذه الدراسة قبل كتابنا « منبعا الاخلاق والدين » ، الذي استعملنا فيه هذا التشبيه .

الآن مركب يبدو في نظره انه كان كذلك دائما . ان هذا المنطق المعتاد لا يسلّم بأن حالةً بسيطةً ما يمكن ، مع بقائها ما هي ، أن تصبح مركبة ؛ لمجرد ان التطور يكون قد خلق مواقع جديدة ننظر منها اليها ، وخلق بالتالي عناصر متعددة نحللها اليها بالتصور . ان هذا المنطق المعتـاد لا يحب ان يسلّم بانه لولا ان انبثقت هذا العناصر كوقائع ، لما كان يمكن ان توجد في الماضي كامكانات ، لان امكانية شيء من الاشياء ليست أبداً (الا ان يكون هذا الشيء ترتبا ميكانيكيا تماماً لعناصر موجودة من قبل) الا خيالا ، في الماضي الذي لا حدود له ، للواقع الذي يظهر . فاذا كان المنطق المعتاد يرجع الى الماضي ما ينبثق من واقع في الحاضر . فما ذلك الا لأنه لا يريد أن يسلّم بأن ثمة شيئاً ينبثق ، بأن شيئاً ُيخلق ، بأن الزمان ينتج . انه لا يرى في أية صورة جديدة او في اية صفة جديدة الا القديم نفسه وقد اعيد ترتيبه ، انه لا يرى في اية صورة جديدة أو صفة جديدة شيئاً جديداً جدةً مطلقة . ان كل تعدد ينحل في نظره الى عدد لا نهاية له من الوحدات . انه لا يقبل فكرة تعددٍ غير متميز بل وغير منقسم ، تعددٍ هو شدة أو كيفية محض ، تعددٍ سيشتمل ، مع بقائه ما هو ، على عدد من العناصر يتزايد الى غير نهاية ، كلما ظهرت في العالم وجهات النظر الجديدة التي ننظر منها اليه . وليس الفرض طبعاً ان نعدل عن هـذا المنطق ، ولا أن نثور عليه . وانما ينبغي ان نوسّعه ، وان نجعله مرناً ، وأن نكيفه مع ديمومة تتصف بأن الجدة تنبثق فيها بغير انقطاع ، وتتصف بأن التطور فيها خلاّق .

ذلكم هو الاتجاه المفضّل الذي سرنا فيه . وكان ثمة اتجاهات اخرى كثيرة مفتوحة أمامنا وحولنا ، ابتداءً من المركز الذي وقفنا فيه لاعادة ادراك الديمومة المحض . ولكننا تمسكنا بذلك الاتجاه ، لأننا اخترنا

اولاً ، من اجل ان نمتحن منهجنا ، مشكلة الحرية . فبهذا يمكننا أن نعود الى الانغماس في تيار الحياة الداخلية التي كان يبدو لنا أن الفلسفة لم تكن تدرك منها ، في اكثر الاحيان ، الا قشرتها الظاهرة . ُترى الم يكن الروائي والاخلاقي اكثر تقدماً من الفيلسوف في هذا الاتجاه ؟ ربما . ولكن الروائي والاخلاقي لم يحطّما الحاجز الا في بعض المواضع ، وبضغط الضرورة . وما من احد كان قد عزم أمره على أن يمضي « باحثاً عن الزمان الضائع » ، على منهج واضح . ومهما يكن من أمر فاننا لم نضمّن كتابنا الاول غير اشارات الى هذا الموضوع ، واقتصرنا في الكتاب الثاني على تلميحات ، وذلك حين شبهنا مستوى العمل ــ حيث يتقبض الماضي في الحاضر ــ بمستوى الحلم ، حيث يتنشر مجموع الماضي غير منقسم وغير زائل . ولكن لئن كان يقع على عاتق الادب أن يحاول دراسة النفس على هذا النحو في الواقع العياني ، على امثلة فردية ، فقد بدا لنا انه يقع على عاتق الفلسفة ان تضع هنا الشروط العامة للملاحظة المباشرة ، ملاحظةِ الانسان نفسه بنفسه . ان هذه الملاحظة المباشرة انما تفسدها العادات التي اعتدناها . ولا شك في ان الزيف الرئيسي هو الزيف الذي خلق مشكلة الحرية ، وهي مشكلة كاذبة نشأت من الخلط بين المـدة والامتداد . غير ان هناك انواعاً اخرى من الزيف يبدو انها ترجع الى هذا الاصل نفسه : اننا نحسب ان حالاتنا النفسية يمكن ان ُتعد : فاذا فصلنا بعضها عن بعض هذا الفصل كان يمكن أن نقيس شدة هذه او تلك منها . ونحن نحسب ان في امكاننا ان نحل محلها الكلمات التي تدل عليها ، فيمكن اذن أن تغطيها ، وهكذا ننسب الى هذه الحالات النفسية ما تتصف به الكلمات نفسها من أنها ثابتة ، منقطعة ، عامة . الا ان هذا الغطاء هو ما يجب أن نضع يدنا عليه من اجل أن نمزقه . ولكننا لن نستطيع

ان نضع يدنا عليه الا اذا نظرنا في شكله وبنيته ، والا اذا عرفنا الهدف منه ايضاً . فاما طبيعته فهي مكانية ؛ واما نفعه فهو اجتماعي . فالمكانية اذن ، والاجتماعية بهذا المعنى الخاص جداً ، هما السببان الحقيقيان في أن معرفتنا نسبية . فاذا أزحنا هذا الحجاب عدنا الى ما هو مباشر ؛ ولمسنا شيئاً مطلقاً .

من هذه التأملات خرجت نتائج كادت تصبح الآن شائعة مبذولة من حسن الحظ ، ولكنها قد ظهرت في حينها جريئة متهورة . لقد طلبت هذه النتائج الى علم النفس ان يقاطع مذهب التداعي الذي كان يسلّم به جميع الباحثين منهجاً ان لم يكن عقيدة . وقد طالبت تلك النتائج بقطيعة أخرى ايضاً ، قطيعة لم تكن قد ادركناها الا استشفافاً . فالى جانب مذهب التداعي هان هنالك المذهب الكنتي الذي كان تاثيره ، وهو ممتزج بتأثير المذهب الاول من جهة أخرى ، لا يقل قوة ولا يقل اتساعاً عن تاثير ذلك المذهب الاول . ان الذين كانوا يرفضون المذهب الوضعي الذي قال به اوغوست كونت ، او المذهب اللاادري الذي ذهب اليه سپنسر ، لم يجرؤوا أن يمضوا الى حد انكار راي كنت في نسبية المعرفة . كان هؤلاء يقولون ان كنت قد اوضح ان فكرنا يعمل على مادة مبعثرة سلفاً في المكان والزمان ، ومهيأة اذن للانسان خاصة : فالشيء في ذاته لا سبيل لنا اليه ، ومن اجل أن ندركه لا بد لنا من موهبة حدسية لسنا نملكها . أما انا فقد انتهى بي التحليل الى ان جزءاً من الواقع على الاقل يمكن أن يدرك على حاله الطبيعية الصافية ، الا وهو شخصنا . فان مواد معرفتنا في هذا المجال لم يخلقها ولا فتتها ولا شوهها شيطان رجيم عاد فوضع في مستودع مصنوع ، هو الشعور ، غبارا نفسياً . ان شخصنا ليبدو لنا على ما هو عليه ، « في ذاته » ، متى تحررنا من عادات املتها علينا

المنفعة . افلا يمكن أن يكون هذا شأنَ وقائع أخرى ، وربما شأنَ جميع الوقائع ؟ هل « نسبية المعرفة » التي أوقفت اندفاعة الميتافيزيقا نسبية أصلية أساسية ؟ الا يمكن أن تكون هذه النسبية عرضية مكتسبة ؟ الا يجوز أن يكون مردُّها الى أن عقلنا قد تعود عادات ضرورية للحياة العملية وأن هذه العادات ، حين ننقلها الى ميدان التأمل الفلسفي ، تضعنا أمام واقع تشوه شكله ، أو أعيد تشكيله ، واقعٍ رتِّب ترتيباً على كل حال ؟ ان هذا الترتيب ليس بالامر الذي لا مفرٌ منه . انه عنا صدر . وما أوجدناه نحن نستطيع نحن أن نزيله ، فنتصل عندئذ بالواقع اتصالاً مباشراً . وعلى هذا فأنا لم ابعد نظرية نفسية ، هي نظرية التداعي ، فحسب ، وانما اقصيت أيضاً ، لسبب شبيه بهذا ، فلسفةً عامةً هي الفلسفة الكنتية وكلُّ ما كان يُربط بها . فتلك النظرية وهذه الفلسفة ، اللتان كانت خطوطهما الكبرى مقبولةً لدى جميع الباحثين ، قد ظهرتا لي عائقين يعرقلان سير الفلسفة وعلم النفس كليهما .

وبقي عليّ أن أسير . فليس يكفي ان نزيح الحاجز . وشرعنا فعلاً في دراسة الوظائف النفسية ، ثم في دراسة العلاقة النفسية الفيزيولوجية ، ثم في دراسة الحياة عامةً ، محاولين دائماً أن نرى رؤية مباشرة ، مزيلين بذلك مشكلاتٍ لا تتصل بالاشياء نفسها ، بل تتصل بترجمتها الى تصورات مصنوعة . ولا نحب الآن أن نستعرض تاريخاً تكون أولى نتائجه ان يبيّن التعقد الكبير في منهج يبدو لأول وهلة بسيطاً هذه البساطة كلها . وسنتحدث عن هذا حديثاً موجزاً جداً في الفصل التالي . ولكن ما دمنا قد بدأنا كلامنا بذكر ان الدقة هي ما انصرف اليه ذهننا قبل كل شيء ، فلنختم كلامنا ذاكرين ان الدقة لا يمكن بلوغها بأي منهج آخر . ذلك أن فقدان الدقة انما هو في العادة اندراج شيء في نوع واسع مسرفٍ في

السعة ، هذا الى ان الاشياء والانواع انما تقابل كلمات جاهزة . اما اذا بدانا بازاحة التصورات الجاهزة ، فأتحنا لانفسنا أن نرى الواقع رؤية مباشرة ، ثم جزانا هذا الواقع عندئذ تجزيئاً يراعي مفاصله ، فان التصورات الجديدة التي يجب ان نحسن صياغتها من اجل التعبير ، ستكون في هذه المرة مفصلة على قد الشيء تماماً : ولن ينشأ فقدان الدقة حينذاك الا من شمولها أشياء اخرى قد تنطبق عليها في عموميتها ، وانما ينبغي أن تدرس هذه الاشياء الاخرى في ذاتها مستقلة عن تلك التصورات اذا نحن اردنا أن نعرفها هي أيضاً .

— ٢ —

مقدمة (الجزء الثاني)

في طرح المشـــكلات

المدة والحدس . ـ طبيعة المعرفة الحدسية . ـ باي معنى هي واضحة . ـ نوعان من الوضوح . ـ العقل . ـ قيمة المعرفة العقلية . ـ التجريدات والاستعارات . ـ الميتافيزيقا والعلم . ـ الى اي حد يمكن ان يتعاونا ـ في الصوفيـة . ـ في استقلال الروح . ـ هـل يجب التسليم « بحدود » المشكلات ؟ الفلسفة والمجتمع . ـ المعاني العامة . ـ المشكلات الصادقة والمشكلات الزائفة . ـ المذهب النقدي الكنتي ونظريات المعرفة . ـ وهم « المذهب العقلي » . ـ مناهج التعليم . ـ « الانسان المتكلم » ـ الفيلسوف والعالم و « الانسان الذكي » .

هذه الآراء التي رايناها في المدة (الزمان) بدت لنا حاسمة . وشيئاً فشيئاً ادت بنا الى اتخاذ الحدس منهجاً فلسفياً . على أننا ترددنا طويلا في استعمال كلمة « الحدس » . فلئن كانت هذه الكلمة أنسب الكلمات التي تدل على طراز في المعرفة ، فانها مع ذلك قد توقع في اللّبْس . فلأن فلاسفة مثل شلنج وشوپنهاور وكثير غيرهما ، قد استعملوا كلمة الحدس ، وفرقوا بين الحدس والعقل ، فان الممكن أن يُظن أننا نطبق هذا المنهج نفسه ، مع ان الحدس الذي قالوا به انما كان بحثاً مباشراً عما هو ابدي ، في حين أن ما نهدف اليه نحن انما هو الاهتداء الى الزمان الحقيقي قبل كل شيء ، على خلاف ما ارادوا . ما اكثر الفلاسفة الذين

شعروا بعجز التفكير التصوري عن الوصول الى حقيقة الروح ، وما أكثر الذين تكلموا ، بسبب ذلك ، عن ملكة حدسية تفوق العقل ! ولكن هؤلاء الفلاسفة قد ظنوا ان العقل يعمل في الزمان ، فانتهوا من ذلك الى أن تجاوز العقل انما يكون بالخروج من الزمان . انهم لم يدركوا أن الزمان الذي صار عقلياً انما هو مكان ، وان العقل انما يعمل على خيال الزمان ، لا على الزمان نفسه ، وان حذف الزمان انما هو العمل المألوف العادي المبذول الذي يقوم به عقلنا ، وان نسبية معرفتنا بالروح انما هي ناشئة عن هذا الامر بعينه ، وان علينا اذن ، حتى ننتقل من الادراك العقلي الى الرؤية ، حتى ننتقل من النسبي الى المطلق ، أن لا نخرج من الزمان (فقد خرجنا منه من قبل) ، وانما يجب أن نعود الى الاندراج في الزمان ، وأن نلتقط الواقع في تحركه الذي هو ماهيته . ان حدساً يطمع في الانتقال الى الابدي دفعة واحدة انما يبقى في نطاق العقلي . فهو لا يزيد على ان يحل محل التصورات التي يمدنا بها العقل تصورا وحيداً يلخصها جميعاً ، فيبقى اذن ما هو ، أياً كان الاسم الذي نسميه به : « جوهراً » أسميناه أم « ذاتاً » ، أم « معنى » أم « ارادة » . ولن يكون عسيراً على الفلسفة التي تقوم على هذا ، والتي لابد ان تقول بوحدة الوجود ، ان تفسر جميع الاشياء بالاستدلال ، لأنها تكون قد قدمت لنفسها سلفاً جماع الواقع وجماع الممكن في مبدأ هو تصور التصورات . ولكن هذا التفسير سيكون غامضاً وافتراضياً ، لأن هذه الوحدة ستكون مصطنعة ؛ وهذه الفلسفة يمكن أن تنطبق على عالم مختلف عن عالمنا كل الاختلاف كانطباقها على عالمنا سواء بسواء . واصدق منها كثيراً ميتافيزيقا حدسية حقاً ، ميتافيزيقا تتبع تثنيات الواقع ! ان ميتافيزيقا كهذه لن تشمل جماع الاشياء دفعة واحدة ، ولكنها ستفسر كل شيء من الاشياء تفسيراً ينطبق

عليه انطباقاً تاماً ، وحده دون غيره . انها لن تبدأ بتعريف وحدة العالم المنظمة أو بوصف هذه الوحدة . من يدري أن العالم واحد فعلا ؟ ان التجربة وحدها تستطيع ان تفصل في هذا . واذا كان ثمة وحدة ، فان هذه الوحدة ستظهر في ختام البحث نتيجةً له ، ويستحيل افتراضها مبدأً عند البداية . وستكون من جهة اخرى وحدةً غنيةً مليئة ، ستكون وحدة الواقع المتصل ، وحدة واقعنا ، لا تلك الوحدة المجردة الجوفاء التي هي ثمرة تعميم اقصى ، والتي يمكن ان تكون وحدة أي عالم آخر ممكن . صحيح ان الفلسفة ستتطلب عندئذ جهداً جديداً من اجل كل مسألة جديدة . وما من حل سيستخرج بعدئذ استخراجاً هندسياً من حل آخر . وما من حقيقة هامة سيتم استنتاجها بعدئذ من حقيقة اخرى سبق الكشف عنها . لسوف يجب العدول يومئذ عن اعتبار العلم الكلي متضمناً في مبدأ واحد .

فالحدس الذي نتكلم عليه سيتناول الزمان الداخلي قبل كل شيء . ان هذا الحدس يدرك تعاقباً ليس بانضمام ، يدرك نمواً في الداخل ، يدرك امتداداً غير منقطع للماضي في حاضر يجور على المستقبل . تلكم هي رؤية الروح رؤيةً مباشرة . لا حجابَ بعد ذلك . لا انعكاسَ من خلال موشورٍ أحدُ وجوهه الزمان ، ووجهه الآخر المكان . فبدلاً من حالات تجاور حالات ، ثم تصبح كلمات منضمةً الى كلمات ، سندرك تيار الحياة الداخلية متصلاً غيرَ منقسم ، متصلاً اتصالاً جوهرياً . فالحدس انما يعني اذن الشعور ، ولكنه شعور مباشر ، رؤية لا تكاد تتميز عن الموضوع المرئي ، معرفة هي ملامسة بل انطباق . — وهي بعد ذلك شعور موسع ، يضغط على الحافة من لا شعور يذعن ثم يقاوم ، ثم يستسلم ثم يرتد : انه من خلال تعاقب الظلام والنور متناوبين ،

يجعلنا ندرك ان اللاشعور هناك ، ويؤكد لنا ، على خلاف ما يقوله المنطق الصارم ، ان الحياة النفسية ليست شعوراً فحسب ، وان في الحياة النفسية لا شعوراً ايضاً . ـ افلا يمكن ان يمضي الى أبعد من هذا ؟ اهو حدس" لذاتنا فحسب ؟ ان الانفصال بين ضميرنا والضمائر الاخرى اقل من الانفصال بين جسمنا والاجسام الاخرى ، لأن المكان هو الذي ينشيء الانقسامات البيّنة . ان التعاطف والتنافر اللذين يتمان بغير قصد ، ويحققان نبوءات في كثير من الاحيان ، يدلان على أن الضمائر الانسانية يمكن ان يتداخل بعضها مع بعض . ومن الجائز اذن ان تشتمل الحياة النفسية على ظاهرات تنافذ . فلعل الحدس ان يدخلنا اذن الى عالم الشعور عامة . ـ ولكن ألسنا نتعاطف الا مع ضمائر ؟ ما دام كل كائن حي يولد وينمو ويموت ، وما دامت الحياة تطوراً ، وما دام الزمان هنا واقعاً ، أليس هناك حدس للحياة أيضاً ، أليس هناك ميتافيزيقا للحياة ستكون امتداداً لعلم الحياة ؟ لا شك أن العلم سيطلعنا ، بتقدم ما ينفك يزداد ، على فيزياكيمياء المادة العضوية . أما السبب العميق للتعضي الذي نرى أنه لا يدخل في اطار الميكانيكية المحض ولا في اطار الغائية الصرف ، وانه ليس وحدة خالصة ، ولا تكثرا متميزا ، وان عقلنا سيظل يخصّصه بانكارات لا غير ، أفلا يمكن أن ندركه بادراك الشعور لوثبة الحياة التي فينا ؟ ـ ولنمض الى أبعد من ذلك أيضاً . لا شك ان المادة اللاعضوية تبدو لنا قابلة" للانحلال الى مجموعات ينزلق عليها الزمان دون أن ينفذ فيها ، مجموعات تدخل في اختصاص العلم ، ويتوفر عليها العقل . ولكن العالم المادي ، في مجموعه ، **يجعلنا ننتظر** ، وهو نفسه ينتظر . فاما أنه يدوم ، واما أنه متضامن مع ديمومتنا . وسواء أكان يرتبط بالروح بأصوله أم بوظيفته ، فانه في الحالين كليهما ، يدخل في

اختصاص الحدس من جهةٍ كل ما يشتمل عليه من تغير وتحرك واقعيين ، واحسب ان رؤية من هذا النوع هي التي اوحت الى العلم بفكرة الفرق أو التغير . ان هذه الفكرة ميتافيزيقية باصولها ، ثم غدت علمية على قدر ما أصبحت محكمة اي على قدر ما أصبح يمكن التعبير عنها بحدود سكونية . ونقول موجزين : ان التغير المحض ، ان الزمان الواقعي ، شيء روحي أو مرتوٍ روحاً . والحدس هو ما يدرك الروح ، هو ما يدرك الزمان ، هو ما يدرك التغير المحض . واذا كانت الروح هي ميدانه الخاص به ، فانه يجب ان يدرك في الاشياء ، حتى المادية منها ، مشاركتها في الروحية ، وكان يمكن ان نقول مشاركتها في الألوهية ، لولا اننا نعرف ما لا يزال يخالط شعورنا من شيء انساني ، حتى ولو تصفى هذا الشعور وأصبح روحياً . وكون الشعور يخالطه شيء انساني هو ما ينشأ عنه أن جهد الحدس يمكن ان يتم على ارتفاعات مختلفة ، في نقاط مختلفة ، وأن يؤدي في فلسفات مختلفة الى نتائج لا ينطبق بعضها على بعض ، ولو لم تكن المصالحة بينها مستحيلة .

فلا يسألنا احد اذن أن نعرّف له الحدس تعريفاً بسيطاً هندسياً . ان من السهل جداً أن يقول أحد الناس اننا نستعمل كلمة الحدس بمعانٍ لا يستنتج بعضها من بعض استنتاجاً هندسياً . ان فيلسوفاً دانمركياً مرموقاً قد احصى اربعة معان . وفي امكاننا ، نحن ، أن نحصي من هذه المعاني عدداً اكبر(١) : ان الشيء الذي ليس تجريدياً او اصطلاحياً ، بل هو واقعي وعياني ؛ الشيء الذي لا يمكن أن يعاد تركيبه بمقومات معروفة ، الشيء الذي لم يقتطع اقتطاعاً من جماع الواقع بالعقل او بالحس المشترك

(١) هذا تلك المعاني الاربعة التي ظن ذلك الفيلسوف انه اكتشفها ، والاشارة هنا الى هارولد هوفدنج .

أو باللغة ، هذا الشيء ليس في وسعك أن تعطي فكرة عنه الا بتصويره من جهات مختلفة تصويرات يكمل بعضها بعضاً ولا يساوي بعضها بعضاً. وقانا الله شرّ تشبيه الصغير بالكبير ، شرّ تشبيه جهدنا بجهد المعلمين العظام! ولكن تنوع وظائف الحدس وجوانبه ، على نحو ما وصفناه نحن، لا يعدّ شيئاً اذا قيس بكثرة المعاني التي تحملها كلمات « الماهية » و « الوجود » لدى سپينوزا ، أو « الشكل » و « القوة » و « العقل » وغير ذلك لدى أرسطو. راجعوا ثبت معاني كلمة Logos في المعجم الاريسطاليسي تجدوا مدى اختلاف هذه المعاني بعضها عن بعض. بل انظروا في معنيين بعيدين احدهما عن الآخر بعدا كافياً تجدوا أنهما يبدوان متنافيين تقريباً. وهما لايتنافيان إلا لأن سلسلة المعاني الوسيطة تربط بينهما. انك اذا بذلت الجهد اللازم لادراك الكل ، وجدت انك في داخل الواقع ، لا امام ماهية رياضية. ان الماهية الرياضية هي التي يمكن أن تستقر في صيغة بسيطة.

على أن هناك معنى أساسياً : ان تفكر حدسياً. فمعنى ذلك ان تفكر زمانياً. ان العقل انما يمضي عادة مما هو ساكن ، ويبني الحركة من سواكن متجاورة ، كيفما اتفق. أما الحدس فانه يبدأ من الحركة. ويفترضها أو قل يدركها على انها الواقع نفسه ، ولا يرى في السكون الا لحظة مجردة ، آنية ، اقتطعها عقلنا من الحركة اقتطاعاً. ان العقل يتصور في العادة اشياء يضفي عليها صفة الثبات ، ويتصور التغير عارضاً ينضاف انضيافاً الى هذه الإشياء ، أما الحدس فان التغير في نظره هو الاصل ، وما الشيء على نحو ما يفهمه العقل الا اقتطاعة يقتطعها من الصيرورة ويقيمها الذهن بديلا عن المجموع. لقد الف الفكر ان يتصور الجديد ترتيباً جديدا لعناصر سابقة الوجود. فلا شيء في نظره يفنى

ولا شيء يُخلق . اما الحدس ، المتعلق بديمومة هي نمو ، فانه يرى في الجديد اتصالا غير منقطع لجدة لا يُتنبأ بها . انه يرى ويعلم ان الروح تستخرج من ذاتها اكثر مما تملك ، وان الروحية هي هذا نفسه ، وأن الواقع المُشربَ روحاً انما هو خلق . والعمل الذي الفه العقل سهل ، وهو يستمر ما أريد له الاستمرار . أما الحدس فهو شاق ولا يمكن أن يدوم . صحيح أن الفكر ، سواء أكان عقلا أم حدساً ، يستعمل اللغة دائماً ؛ وأن الحدس ، شأنه في ذلك شأن كل فكر ، ينتهي الى أن يسكن في تصورات : الديمومة ، الكثرة الكيفية أو اللامتجانسة ، اللاشعور ، الخ . ولكن التصور الذي يرجع الى اصل عقلي يكون واضحاً على الفور ، على الاقل عند فكر قادر على أن يبذل الجهد اللازم ؛ في حين أن الفكرة التي هي ثمرة حدس تكون في العادة غامضةً اول الامر ، مهما نملك من قوة الفكر ، ذلك أن الوضوح وضوحان :

فرب فكرة جديدة تبدو لنا واضحة ، لأنها تقدم الينا معاني أولية نعرفها من قبل ، ولم تزد هذه الفكرة الجديدة على أن رتبت تلك العناصر ترتيباً جديداً . فالعقل اذ لا يجد عندئذ في الجديد الا القديم يشعر انه في بلد يعرفها . انه هنا مرتاح . انه « يفهم » . ذلكم هو الوضوح الذي نرغب فيه ونسعى اليه ، ونحمده لمن يأتينا به . وهناك وضوح آخر نخضع له خضوعاً ، ولكننا لا نخضع له الا بعد زمن طويل ، هو وضوح الفكرة الجديدة جدة جذرية ، البسيطة بساطةً مطلقة ، وضوح الفكرة الجديدة التي تقبض على حدس . فلما كنا لا نستطيع أن نعيد بناءها بعناصر سابقة الوجود ، لما كانت غير ذات عناصر ، ولما كان الفهم ، من جهة اخرى ، هو اعادة انشاء الجديد من القديم ، فان الحركة الاولى التي نقوم بها هي أن نقول انها غير مفهومة . ولكن فلنقبلها موقتاً ، ولنطوِّف

معها في مختلف أنحاء معرفتنا ، نجد أنها تبدّد الظلمات ، هي المظلمة . فاذا بالمشكلات التي كنا نظن انها لا تُحلّ ، تنحل بفضلها او تزول ، فاما أن تختفي الى الابد واما ان تطرح طرحاً جديداً . ثم هي تعود فتنتفع بما صنعته لهذه المشكلات . فاذا بكل مشكلة من هذه المشكلات العقلية تنقل اليها شيئاً من عقليتها . حتى اذا اصبحت عقلية على هـذا النحو كان يمكن أن تُسدّد مرة اخرى الى المشكلات التي نفعتها بعد ان انتفعت بها ، فاذا هي تبدد الظلام الذي كان يلفها مزيداً من التبديد ، فتصبح بذلك واضحةً هي نفسها . فيجب أن نفرق اذن بين الافكار التي تحتفظ بنورها لنفسها ، نافذةً به من جهة أخرى الى اصغر ركن من أركانها على الفور ، وبين الافكار التي تنطلق اشعتها الى الخارج فتضيء منطقة برمتها من الفكر . فهذه الافكار الاخيرة قد تبدأ بأن تكون غامضة في داخلها : ولكن الانوار التي تلقيها على ما حولها ترتد اليها انعكاساً وتنفذ فيها نفاذاً ما ينفك يعمق ؛ فهي تملك قدرة مزدوجة ، قدرة على أن تضيء ما حولها ، وقدرة على أن تضيء نفسها .

ولكن لا بد أن نمهلها بعض الوقت . والفيلسوف لا يملك هذا الصبر . اليس أسهل عليه كثيراً أن يكتفي بالمعاني المختزنة في اللغة ؟ ان هذه المعاني المختزنة في اللغة قد انشأها العقل شيئاً فشيئاً على قدر حاجاته . انها تمثل اقتطاعاً من الواقع على خطوط يجب اتباعها للتأثير في هذا الواقع تأثيراً مناسباً . وهي في أكثر الاحيان انما توزع الاشياء والحوادث على أساس النفع الذي يمكن ان نجنيه من هذه الاشياء والحوادث . فتلقى في حجرة عقلية واحدة كل ما يتصل بحاجة واحدة من الحاجات : تلقيـه كيفما اتفق بغير تفريق . اننا حين نستجيب استجابة واحدة لادراكات مختلفة نقول اننا ازاء أشياء « من نوع واحد » ؛ وحين نستجيب استجابتين

متضادتين ، نوزع الاشياء على « نوعين متضادين » . وعندئذ ُيعدُّ واضحاً ، بالتعريف ، كلُّ ما يمكن أن ينحل الى معان عامة تمَّ الحصول عليها بهذه الطريقة ، وُيعدُّ غامضاً كلُّ ما لا يرتد هذا الارتداد الى تلك المعاني العامة . ذلكم هو السبب في ان وجهة النظر الحدسية تقف ضعيفة الحجة في الجدال الفلسفي . اصغوا الى مناقشة بين فيلسوفين يذهب احدهما مذهب الحتمية ويذهب الثاني مذهب الحرية : ان القائل بالحتمية هو الذي يبدو على حق . قد يكون هو غراً وقد يكون خصمه صاحب تجربة . وقد يدافع هو عن رايه بتهاون ، على حين ان الآخر ينضح في سبيل الدفاع عن رايه دماً وعرقاً . ولكن الناس سيقولون عن الاول انه بسيط ، وانه واضح ، وانه على صواب . انه يبدو كذلك بسهولة وعلى نحو طبيعي ، اذ ليس عليه الا ان يجمّع افكاراً جاهزة وجملاً مهياة : ان العلم واللغة والراي العام ، والعقل بأسره ، في خدمته . ان النقد الذي يمكن توجيهه الى فلسفة حدسية امر سهل جداً ، والناس يحسنون وفادته يقيناً ، وهو لذلك يغري المبتديء . وبعد ذلك تأتي الندامة ، اللهم الا أن يكون هنالك عجز عن الفهم اصلاً ، والا أن يكون هنالك غيظ وحقد شخصي على كل ما لا يمكن أن يرتد الى نص ، على كل ما هو روح . وذلك يقع ، فان للفلسفة هي أيضاً أهلاً وفرّيسين .

نحن نسند اذن الى الميتافيزيقا موضوعاً محدوداً هو الروح في الاصل ، ومنهجاً خاصاً هو الحدس قبل كل شيء . ونحن بذلك نفرق تفريقاً واضحاً بين الميتافيزيقا والعلم . ولكننا بذلك نفسه نقدرهما قدراً واحداً . اننا نعتقد أنهما يستطيعان كلاهما أن يدركا حقيقة الواقع . ونرفض الآراء التي قال بها الفلاسفة وقبلها العلماء ، عن نسبية المعرفة واستحالة الوصول الى المطلق .

فالعلم الوضعي يتجه الى الملاحظة الحسية ، فيحصل بذلك على مواد يعهد بانضاجها الى ملكة التجريد والتعميم ، الى الحكم والاستدلال ، الى العقل . لقد كان في الماضي جزءاً من الرياضيات المحضة ، ثم استمر ميكانيكا ففيزياء وكيمياء ، ثم وصل الى البيولوجيا متأخراً . فميدانه الاول ، الذي ظل ميدانه المفضّل ، انما هو ميدان المادة الجامدة . وهو لا يشعر في العالم العضوي بمثل ما يشعر به من راحة في العالم المادي ، ولا يسير في هذا العالم العضوي بخطى ثابتة الا اذا اعتمد على الفيزياء والكيمياء . انه يتمسك بما هو فيزيائي كيميائي في الظاهرات الحياتية أكثر مما يتمسك بما هو حياتي حقاً في الكائنات الحية . ولكن ما اشد ارتباكه حين يصل الى الروح ! ولست ازعم انه لا يستطيع ان يحصّل بعض المعرفة في هذا الميدان . ولكن هذه المعرفة تزداد غموضاً كلما ازداد هو بعداً عن الحدود المشتركة بين الروح والمادة . ذلك انه لا يستطيع على هذه الارض الجديدة ان يتقدم كما كان يتقدم على تلك الارض القديمة بالاعتماد على قوة المنطق وحدها . ولا بد له دائماً من المزاوجة بين « فكر الدقة » و « الفكر الهندسي » : فنجد دائماً شيئاً من لغة الاستعارات في الصيغ التي ينتهي اليها ، مهما تكن مجردة ، كأن العقل مضطر ان ينقل ما هو نفسي الى ما هو فيزيائي ليفهمه ويعبّر عنه . ولا كذلك حين يعود الى المادة الجامدة ، فان العلم الذي يعتمد على العقل المحض ، انما يجد نفسه عندئذ عائداً الى منزله . ولا غرابة في هذا . فان عقلنا امتداد لحواسنا . ولا بد للانسان أن يحيا قبل ان يتأمل ، والحياة تقتضي أن نجني من المادة نفعاً سواء بأعضائنا التي هي أدوات طبيعية أو بالادوات التي هي أعضاء اصطناعية . وقبل أن توجد فلسفة ويوجد علم كان دور العقل هو أن يوجد ادوات وان يكون مرشداً لجسمنا في تأثيره في الاجسام

المحيطة به . ولئن دفع العلمُ عملَ العقل هذا مسافةً كبيرة الى أمام ، فانه لم يغيِّر الاتجاه الذي كان يسير فيه العقل . ان الهدف الذي يرمي اليه العلم قبل كل شيء هو أن يجعلنا نتحكم بالمادة . وهو حتى حين يتأمل يظل يهتم بالعمل ، فقيمة النظريات العلمية انما تقاس دائماً بمقدار ما تهيئه لنا من سيطرة على الواقع . ولكن أليس هذا بعينه هو ما يجب أن يلهمنا الثقة الكاملة بالعلم الوضعي وبالعقل الذي هو اداته أيضاً ؟ لئن كان العقل مهيئاً للاستفادة من المادة فلا بد ان يكون قد تشكل على حسب بنية المادة . تلكم فرضية هي ابسط الفرضيات وهي أقربها الى الرجحان في أقل تقدير . ويجب أن نكتفي بها ما لم يُبرهَن لنا على أن العقل يشوه موضوعه أو يبدله أو يبنيه أو لا يلامس الا سطحه ولا يدرك الا ظاهره . وما من احد ، من أجل ان يقيم ذلك البرهان ، ذكر في يوم من الايام شيئاً غيرَ الصعوبات القوية التي تصطدم بها الفلسفة ، وغيرَ التناقض الذي يمكن أن يقع فيه العقل مع نفسه حين يفكّر في جُماع الاشياء : وهي صعوبات وتناقضات لا بد أن نصل اليها ، فعلاً ، اذا كان العقل مهيأً لدراسة جزء ، ثم طمعنا ان نستعمله في دراسة الكل . وليس هذا كل ما يجب أن نقوله . انه لمن المستحيل ان ننظر في آلية عقلنا وفي تقدم العلم الا ونصل الى هذه النتيجة : انَّ بين العقل والمادة تناظرا وتطابقاً وتقابلاً في حقيقة الأمر . فمن جهة اولى نلاحظ ان المادة ترتد في نظر العالم شيئاً فشيئاً الى علاقات رياضية ، ومن جهة اخرى نلاحظ ان الملكات الاساسية التي يتمتع بها عقلنا لا تعمل بدقة مطلقة الا حين تتناول الهندسة . صحيح ان العلم الرياضي كان يمكن أن لا يأخذ في الاصل الشكلَ الذي اعطاه اياه اليونان . وصحيح أيضاً أن عليه ان يضطر نفسه ، مهما يكن الشكل الذي يأخذه ، الى استعمال رموز

اصطناعية . ولكن قبل هذه الرياضيات المصوغة التي تشتمل على قدر كبير من الاصطلاح ، كان هنالك رياضيات اخرى ، امكانية او ضمنية ، طبيعية في العقل الانساني . واذا كانت ضرورة العمل في بعض الرموز تجعل مواجهة الرياضيات صعبةً على كثير من الناس ، فان الذهن ، في مقابل ذلك ، يتحرك في هذا الميدان بسهولة لا مثيل لها في أي ميدان آخر ، متى استطاع ان يذلل العقبة ، فالبداهة في هذا الميدان مباشرة ، وهي نظرياً فورية ، والجهد اللازم للفهم هنا هو في أكثر الاحيان واقع الوجود ولكنه ليس واجب الوجود . ولا كذلك في أي نوع من انواع الدراسات الاخرى ، فالفهم في هذه الدراسات الاخرى لا بد له من عمل انضاج يقوم به الفكر ، وهو عمل يظل ملتحماً بالنتيجة ان صح التعبير ، ممتلئاً بالزمان أساساً ، ولا يمكن تصوره فورياً ولو من الناحية النظرية . وخلاصة هذا كله انه كان يمكن الاعتقاد بأن ثمة مسافةً بين المادة والعقل لو كنا لا ننظر الا الى الانطباعات السطحية التي تلقيها المادة على حواسنا ، ولو كنا ندع لعقلنا ذلك الشكل الغامض الرجراج الذي يتخذه في عملياته اليومية . ولكننا حين نرد العقل الى حدوده الدقيقة وحين نتعمق انطباعاتنا الحسية تعمقاً كافياً من أجل ان تبدا المادة باطلاعنا على بنيتها الداخلية ، فاننا نرى مفاصل المادة . فلماذا نظن اذن أن علم المادة لا يدرك المطلق ؟ ان علم المادة ينسب لنفسه بغريزته ادراك هذا المطلق . وكل اعتقاد طبيعي فهو صادق ، وكل ظاهر فهو واقع ، ما لم يبرهن لنا على انه وهم . فعلى الذين يدعون أن علمنا نسبي ، وعلى الذين يزعمون أن معرفتنا تبدل موضوعها او تبنيه بناءً أن يبرهنوا على صدق دعواهم ؛ ولن يستطيعوا الى ذلك سبيلاً . لان مذهب نسبية العلم لن يدري أين يستقر ، متى سار كل من العلم والميتافيزيقا في طريقه

الصحيحة ، في الطريق التي نعيده اليها(١) .

اننا نعترف من جهة أخرى بأن لأطر العقل شيئا من مرونة ، وبأن حوافيه رجراجة بعض الشيء ، وبأن هذا التردد فيه هو بعينه ما يتيح

---

(١) واضح أن النسبية التي نتكلم عليها هنا لنستبعدها من العلم في أبعد حدوده ، أي لنبدد خطأ حول اتجاه التقدم العلمي ، لا شأن لها لها بنظرية آينشتاين . ان منهج آينشتاين انما يقوم على البحث عن تصور رياضي للاشياء ، تصور يجب أن يكون مستقلا عن وجهة نظر الملاحِظ (أو قل على نحو أدق : عن نظام الاحالة) ، والذي يجب أن يكون تبعا لذلك مجموعة عن العلاقات المطلقة . ولا شيء أشد تناقضا من هذا مع النسبية على نحو ما يفهمها الفلاسفة حين يعدون معرفتنا للعالم الخارجي نسبية .

ولنضف الى ذلك ، فيما يتعلق بنظرية « النسبية » ، أنه لا يمكن الاستشهاد بها لا لدحض ولا لتأييد الميتافيزيقا التي عرضناها في مختلف مؤلفاتنا ، وهي ميتافيزيقا مركزُها تجربة الزمان مع ملاحظة علاقةٍ ما بين هذا الزمان وبين المكان المستعمل في قياسه . ان الفيزيائي ، سواء أكان من القائلين بالنظرية النسبية أم لم يكن من القائلين بهذه النظرية ، انما يأخذ مقاييسه من « هذا الزمان » حين يطرح مشكلة ما ، من هذا الزمان الذي هو زماننا ، من هذا الزمان الذي هو زمان جميع الناس . فاذا حل المسألة كان في هذا « الزمان » نفسه ، في زمان جميع الناس ، انما يتحقق من حله . أما « الزمان » المتحد بـ « المكان » ، البعدُ الرابع لـ « زمان مكان » ، فانه لا وجود له الا في الفترة الواقعة بين طرح المشكلة وحلها ، اعني في الحسابات ، أعني على الورق . على أن هذا لا ينفي أن للنظرة النسبية شأنا كبيراً من ناحية ما تقدمه للفيزياء الرياضية من معونة . ولكن واقع « الزمان المكان » الذي ينتمي اليها انما هو واقع رياضي صرف ، ولا يمكن اعتباره واقعا ميتافيزيقياً أو « واقعاً » فحسب ، الا اذا نسبنا الى هذه الكلمة الاخيرة معنى جديداً .

والحق اننا نطلق هذا الاسم في أكثر الاحيان على ما تطلعنا عليه تجربة أو على ما يمكن أن تطلعنا عليه تجربة : فالشيء الذي يلاحظ او يمكن أن يلاحظ يوصف بأنه واقعي . وواضح أن من ماهية « الزمان والمكان » انه لا يمكن ان يُدرَك . فليس يمكن أن يوضع فيه المرء ولا أن يضع فيه نفسه ، ما دام نظام الاحالة الذي تم تبنيه انما هو نظام ساكن بالتعريف ، وما دام المكان والزمان في هذا النظام متميزين ، وما دام الفيزيائي الموجود فعلا ، الذي يجري قياسات فعلا ، انما هو الفيزيائي الذي يحتل هذا النظام : أما الفيزيائيون الاخرون الذين يُفرض انهم تبنوا نظاماً آخر فانهم لا يكونون عندئذ في نظره الا فيزيائيين يتخيلهم تخيلا . لقد سبق أن وقفنا كتاباً على بيان هذه النقاط المختلفة .

له ان يتوفر على اشياء الروح بعض التوفر . ان للمادة والروح جانباً مشتركاً ، لأن بعض الاهتزازات السطحية في المادة "تترجم" في روحنا

وليس في وسعنا أن نلخص ذلك الكتاب في حاشية بسيطة . ولكن لما كان ذلك الكتاب قد اسيء فهمه في أحيان كثيرة ، فاننا نعتقد ان من واجبنا أن نثبت هنا فقرة أساسية من مقالة مرضنا فيها سبب سوء الفهم ذاك . اليكم في الواقع الامر الذي يغيب عادة عن أولئك الذين ، اذ ينتقلون من الفيزياء الميتافيزيقا ، يجعلون من ملغمة « الزمان » و « المكان » شيئا واقعا ، اي شيئا مدركا أو قابلا لان يدرك ، شيئا موجودا قبل الحساب وبعد الحساب ، مع أن هذه الملغمة لا توجد الا إثناء الحساب ، حتى اذا خرجنا من الحساب تنازلت عن ماهيتها لحظة نريد تقرير وجودها .

قلنا انه يجب في الواقع أن نبدأ بأن نعرف لماذا يستحيل في فرضية « النسبية » أن نربط ، في آن واحد ، بملاحظين « أحياء شاعرين » بعدة انظمة مختلفة ، ولماذا كان نظام واحد — هو النظام الذي تم تبنيه فعلا كنظام احالة ، يضم فيزيائيين موجودين فعلا ، ولماذا خاصة كان التمييز بين الفيزيائي الموجود فعلا والفيزيائي الذي يتصور أنه موجود فعلا ، يتخذ شأنا رئيسيا في التأويل الفلسفي لهذه النظرية ، مع ان الفلسفة حتى الآن لم يكن عليها ان تهتم بهذا في تأويل الفيزياء . ان السبب بسيط جداً مع ذلك .

فمن وجهة نظر الفيزياء النيوتونية مثلا هناك نظام احالة ممتاز امتيازاً مطلقا : سكون مطلق وحركات مطلقة . فالكون يتألف عندئذ ، في كل لحظة ، من نقاط مادية بعضها ساكن وبعضها تحركه حركات معينة تماما . وهذا الكون يشتمل اذن ، في « المكان » و « الزمان » على صورة عيانية ليست البتة رهنا بالنقطة التي ينظر الفيزيائي منها اليه : ان جميع الفيزيائيين ، أيا كان النظام المتحرك الذين ينتمون اليه ، يرجعون بالفكر الى نظام الاحالة الممتاز وينسبون الى الكون الصورة التي يجدونها له بادراكه هكذا في المطلق . فاذا كان الفيزيائي الممتاز هو الفيزيائي الذي يقيم في هذا النظام المماز ، فلا داعي هنا الى التمييز تمييزاً أساسياً بينه وبين الآخرين ، لان الاخرين جميعاً يتصرفون كما لو كانوا في مكانه .

أما في النظرية النسبية فلا يبقى ثمة نظام ممتاز ، فجميع النظم في هذه النظريه سواء . ان أي واحد منها يمكن أن يقيم نفسه نظام احالة ، ثابتا تبعاً لذلك . وجميع النقاط المادية في الكون ستكون ، بالنسبة الى نظام الاحالة هذا ، ثابتاً بعضها ، متحركا بحركات معينة بعضها الاخر . ولكن ذلك لن يكون الا بالنسبة الى هذا النظام . حتى اذا تبنيتم نظاما آخر ، تحرك الثابت وثبت المتحرك او غير سرعته . وعندئذ تعبر

على السطح احساسات ، كما أنه لا بد لها ، حتى تؤثر في الفكر ، من الهبوط نحو المادة درجة بعد درجة ، ومن أن تصبح مكانية شيئاً بعد

الصورة العيانية للكون تغيراً جذرياً . ولكن الكون لا يمكن أن تكون له أمام أعينكم هاتان الصورتان كلتاهما في آن واحد . فالنقطة المادية الواحدة لا يمكنكم أن تتخيلوها أو تتصوروها ساكنة ومتحركة معاً . فلا بد اذن من الاختيار ، ومتى اخترتم هذه الصورة المعينة أو تلك فان الفيزيائي المتعلق بنظام الاحالة الذي يتخذ منه الكون هذه الصورة ، يكون عندكم حياً وشاعراً ؛ أما الفيزيائيون الآخرون فانهم يكونون عندئذ ، على نحو ما يبدون في صورة الكون التي اخترتموها هذا الاختيار ، فيزيائيين ممكني الوجود فحسب ، او فيزيائيين يتخيل الفيزيائي الموجود بالفعل وجودَهم تخيلا . ومتى نسبتم الى أحدهم (من حيث هو فيزيائي) وجودا واقعيا ، اذا افترضتموه يدرك ويعمل ويقيس ، فان نظام الاحالة الذي يتبعه لا يبقى عندئذ نظاما ممكن الوجود فحسب ، لا يبقى نظاما يُتصوَّر على انه يمكن أن يصبح نظاما واقع الوجود فحسب ، وانما يكون نظامَ احالة موجودا في الواقع ، وهو اذن ثابت . وعندئذ تصبحون أمام صورة للوجود أخرى ، فاذا الفيزيائي الذي كان موجودا بالفعل منذ ساعة قد أصبح الآن فيزيائيا يتصور وجوده تصوراً فحسب .

لقد عبّر مسيو لانجفان ، بكلمات حاسمة ، عن جوهر نظرية النسبية حين كتب يقول : « ان مبدأ النسبية ، سواء في شكلها الضيق أو في شكلها الأعم ، ليست في حقيقة الامر الا تأكيداً لوجود واقع مستقل عن نظم الاحالة ، المتحركِ بعضها بالنسبة الى بعض ، التي ندرك على أساسها منظورات متغيرة من ذلك الواقع . ان لهذا الكون قوانين يمكن لاستعمال الاحداثيات أن يعطيها شكلا تحليليا مستقلا عن نظام الاحالة ، رغم ان الاحداثيات الفردية لكل حادث رهن به ، ولكن يمكن التعبير عنه على نحو خاصٍ به ، كما تفعل الهندسة بالنسبة الى المكان ، بادخال عناصر غير متغيرة ، وبانشاء لغة مناسبة » . ونقول بتعابير أخرى ان الكون في النظرية النسبية هو كون لا يقل واقعية ولا يقل استقلالا عن فكرنا ولا يقل اتصالا بأنه موجود وجوداً مطلقاً عن الكون في نظرية نيوتن وفي ذهن عامة الناس : كل ما هنالك ان هذا الكون ، في نظر عامة الناس بل وفي نظر نيوتن أيضا ، انما هو مجموع أشياء (حتى ولو اقتصرت الفيزياء على دراسة علاقات بين هذه الاشياء) ، على حين أن الكون في نظرية آينشتاين أصبح مجموع علاقات فحسب . ان العناصر اللامتحولة التي تعتبر هنا مؤلِّفةً للواقع انما هي تعبيرات تدخل فيها بارامترات هي ما شئتم لها أن تكون ، ولا تمثل « الزمان » أو « المكان » أكثر ما تمثل أي شيء آخر ، ما دامت العلاقة بينهما هي الموجودة وحدها في نظر العلم ، وما دام « الزمان »

شيء . ينتج عن ذلك أن العقل ، رغم اتجاهه الى أمور العالم الخارجي ، يستطيع أن يتجه أيضاً الى أمور العالم الداخلي ، شريطة أن لا يطمع في الغوص الى أعماقها كثيراً .

ولكن هناك اغراءً كبيراً يهيب بالعقل ان يطبق على اغوار الروح الاساليب التي يمكن أن تنجح على مقربة من السطح . فمتى استسلم العقل لهذا الاغراء حصل على فيزياء للروح تقلد فيزياء الاجسام . وتجتمع هاتان الفيزياءان معاً فتؤلفان مذهباً كاملا في النظر الى الواقع ، وهذا ما يسمى في بعض الاحيان ميتافيزياء . فكيف لا نرى ان الميتافيزياء بهذا المعنى تتنكر لما في الروح من روحية ، لأنها لا تزيد على أن تطبق على الروح ما هو خاص بالمادة ؟ وكيف لا نرى أنه ، من أجل جعل هذا التطبيق ممكناً ، كان لا بد من تناول الاطر العقلية على حالة من عدم الوضوح تتيح لها أن تتوفر أيضاً على الظاهرات الروحية السطحية ، ولكنها تضطرها منذ الآن الى أن لا تلم بحوادث العالم الخارجي الماماً محكماً ؟ وهل غريب بعد

و « المكان » لا يبقى لهما وجود اذا لم يبق للاشياء وجود ، اذا لم يبق للكون شكل . فاذا اردت أن تعود فتقرر وجود « الزمان » و « المكان » (كما يُفعل ذلك حتماً كلما اريدَت معرفة حادث فيزيائي معين ، مدرَك في نقاط معينة من « الزمان » و « المكان ») ، كان لا بد لك من أن تعود فترد الى العالم شكلا . ولكنك تكون قد اخترت عندئذ وجهة نظر وتبنيت نظام احالة . ونظام الاحالة الذي تم اختياره يصبح ، من جهة اخرى ، بذلك نفسه ، هو النظام المركزي . وما جوهر نظرية النسبية الا أنها تضمن لنا ان التعبير الرياضي عن العالم الذي نحصل عليه من وجهة النظر هذه التي اخترناها على هوانا سيكون ، اذا نحن تقيدنا بالقواعد التي وضعتها هذه النظرية ، عينَ العالم الذي كان يمكن أن نصل اليه لو وقفنا ننظر من اية وجهة نظر اخرى . متى لم تحتفظ الا بهذا التعبير الرياضي لم يبق لا زمان ولا اي شيء آخر . حتى اذا اعدت وجود الزمان كنت تقرر وجود الاشياء ، ولكنك تختار عندئذ نظام احالة وتختار الفيزيائي الذي سيتمسك بنظام الاحالة هذا . ولا يمكن ان يكون هناك نظام آخر الآن ، رغم ان اي نظام آخر كان يمكن ان يتم اختياره .

هذا ان نرى مثل هذه الميتافيزيقا التي تضم المادة والروح معاً ، تشعر بانها معرفة شبه جوفاء ، وبانها معرفة غامضة على كل حال ـ انها شبه جوفاء من ناحية الروح ، لانها لم تستطع في الواقع أن تدرك من النفس الا جوانب سطحية ، وانها غامضة على كل حال من ناحية المادة ، لان عقل الميتافيزيائي قد اضطر الى أن يخلخل اجهزته ، وأن يدع لشيء من اللبس ان يتسرب اليها ، حتى يستطيع ان يعمل على سطح المادة وعلى سطح الروح كليهما على السواء ؟

مختلفة" عن هذا كل" الاختلاف ، الميتافيزيقا التي نضعها الى جانب العلم . انها تعترف للعلم بالقدرة على تعمق المادة بقوة العقل وحدها ، ثم تحتفظ لنفسها بالروح . فهي في هذا الميدان الذي هو ميدانها تريد ان تنمي وظائف فكرية جديدة . لقد اتيح لجميع الناس أن يعرفوا أن الايغال في معرفة الذات اصعب من الايغال في معرفة العالم الخارجي . ان الجهد الذي يبذله المرء في خارج نفسه من أجل أن يعلم هو جهد طبيعي ، والمرء يبذله بسهولة ما تنفك تزداد ، وهو يطبق عندئذ قواعد . اما في الداخل فلا بد للانتباه أن يظل مشدوداً ، والتقدم ما ينفك يزداد صعوبة . أليس في هذا ما يدهش ؟ اننا من انفسنا في داخلها ، وكان ينبغي أن تكون شخصيتنا هي ما نعرفه أكثر من أي شيء آخر . ولكن لا شيء من هذا البتة . ان فكرنا هو في داخلنا كالغريب ، على حين ان المادة مألوفة له ، فهو عندها كمن هو في بيته . ترى الا يمكن أن يكون سبب هذا ان شيئاً من الجهل بالنفس نافع لمخلوق لا بد له أن يخرج من ذاته حتى يعمل ويؤثر ؟ بلى ! ان شيئاً من هذا الجهل بالنفس ضرورة من ضرورات الحياة . ان تأثيرنا ينصب على المادة ، وكلما كانت معرفتنا بالمادة اكبر كان تأثيرنا أنجع . صحيح أن من المفيد للمرء ، حتى يجيد

العمل والتاثير ، ان يفكر فيما سيفعله ، وان يفهم ما فعله ، وأن يتصور ما كان في وسعه أن يفعله : ان الطبيعة تدعونا الى ذلك . وتلك سمة تميز الانسان عن الحيوان المستسلم للحظة الحاضرة . ولكن الطبيعة لا تقتضينا الا نظرة عابرة نلقيها على داخل انفسنا : ونحن عندئذ نلمح الروح حقا ، ولكننا نلمحها وهي تتهيأ لتكييف المادة ، وتتلاءم معها سلفاً ، وتلبس نفسَها لا ادري ايّ شيء مكاني هندسي عقلي . ان معرفة الروح بما هي روح يمكن ان يبعدنا عن الهدف . على حين أننا نقترب من هذا الهدف اذا نحن درسنا بنية الاشياء . وهكذا فان الطبيعة تصرف الروح عن الروح ، وتصرف الروح الى المادة . ولكننا نرى هنا كيف ان في وسعنا اذا شئنا ، أن نوسّع الرؤية التي اذنت لنا بها الروح ، وأن نزيد هذه الرؤية عمقاً وشدة . وما دام نقص هذه الرؤية ناشئاً في الدرجة الاولى عن أننا نظرنا الى الروح « وقد صارت مكانية » موزّعةً على حجرات عقلية ستتسلل اليها المادة ، فاننا متى خلصنا الروح من المكان الذي تمددت فيه ، ومن المادية التي فرضتها على نفسها لتفرض نفسها على المادة ، سنرد الروح عندئذ الى نفسها وسندركها ادراكاً مباشراً . ان رؤية الروح بالروح هذه هي وظيفة الحدس الاساسية على نحو ما نفهم الحدس .

على أن الحدس لا يمكن نقله بالعقل . انه اكثر من فكرة . ومع ذلك لا بد له حتى ينتقل من أن يمتطي افكاراً . ولكنه يؤثر الافكار العيانية المحسوسة التي ما تزال تحف بها هالة" من صور . ان التشابيه والاستعارات تستطيع هنا أن توحي بما لن نستطيع أن نعبّر عنه . وليس ذلك لفاً ودوراناً . وانما هو مضي الى الغاية قدماً . اننا اذا تكلمنا دائماً بلغة مجردة هي اللغة التي توصف بانها « علمية » ، فاننا

لن نعطي عن الروح الا صورة منقولة عن المادة ، لان المعاني المجردة انما استمدت من العالم الخارجي ، وهي تشتمل دائماً على تصور مكاني ، ثم نحن نحسب مع ذلك اننا قد حللنا الروح . ان المعاني المجردة وحدها تحملنا هنا على تصور الروح على غرار المادة ، اي على فهمها مجازاً . الا لا تخدعنا الظواهر . ان هناك حالات تكون فيها لغة الاخيلة هي التي تتكلم بالمعنى الحقيقي عامدة واعية ، وتكون فيها اللغة المجردة هي التي تتكلم بالمعنى المجازي على غير وعي . ان في وسع لغة الخيال ، حين لا تهدف الى غير الايحاء ، ان تقدم الينا رؤية مباشرة ، في حين ان اللغة المجردة التي ترجع الى أصل مكاني وتطمع في أن تعبّر ، تدعنا في افق المجاز أكثر الاحيان .

نجمل فنقول : اننا نريد للميتافيزيقا والعلم ان يكون بينهما اختلاف في المنهج ، ولا نسلّم بأن بينهما فرقاً في القيمة . اننا أكثر تواضعاً أمام العلم من أكثر العلماء ، فنحن نرى أن العلم القائم على التجربة ، كما يفهمه المحدثون ، يستطيع أن يدرك جوهر الواقع . صحيح انه لا يتناول الا جزءاً من الواقع . ولكنه سيستطيع في يوم من الايام ان يلامس من هذا الجزء صميمه ، وسيقترب من ذلك الى غير نهاية على كل حال . فهو يحقق اذن منذ الآن نصف برنامج الميتافيزيقا القديمة ، حتى ليمكن أن يسمى ميتافيزيقا ، لولا انه يؤثر الاحتفاظ لنفسه باسم العلم . ويبقى النصف الآخر . وفي رأينا أن هذا النصف الآخر هو من حق ميتافيزيقا تبدأ هي ايضا من التجربة ، وتستطيع هي ايضا ان تبلغ المطلق ، وكان يمكن أن نسميها علماً لولا ان العلم يؤثر ان يقتصر على باقي الواقع . فليست الميتافيزيقا اذن أعلى من العلم الوضعي ، فهي لا تنظر ، بعد العلم ، في نفس الموضوع الذي نظر فيه العلم من أجل ان تحصل على

معرفة به اعلى . فلو فرضنا بين العلم والميتافيزيقا هذه العلاقة ، على عادة الفلاسفة في جميع الاحيان تقريبا ، كنا نسيء الى العلم والى الميتافيزيقا على السواء . نسيء الى العلم لاننا نحكم عليه بالنسبية ، ونسيء الى الميتافيزيقا لاننا نحكم عليها بأن تظل معرفة افتراضية غامضة ، ما دام العلم قد تولى عنها سلفاً معرفة كل ما يمكن ان يُعرف عن موضوعها من امور دقيقة يقينية . ان العلاقة التي نقيمها بين الميتافيزيقا والعلم مختلفة عن هذه العلاقة كل الاختلاف . اننا نعتقد انهما متساويان دقةً ويقيناً ، او انهما يمكن أن يصبحا متساويين . انهما كليهما يتناولان الواقع نفسه . ولكن كلاً منهما لا يتناول من الواقع الا نصفه ، فكان يمكن ان نعدهما قسمين للعلم او فرعين للميتافيزيقا ، لولا انهما يدلان على اتجاهين مختلفين يتجههما نشاط الفكر .

ولانهما في مستوى واحد انما كان لهما نقاط مشتركة ، وكانا يستطيعان على هذه النقاط ان يتحقق كل منهما من نفسه بالآخر . فاذا قلتَ ان بين الميتافيزيقا والعلم فرقاً في المنزلة ، واذا اسندت اليهما كليهما موضوعا واحدا هو جُماع الاشياء قائلاً ان واحداً منهما ينظر الى هذا الموضوع من تحت وان الآخر ينظر اليه من فوق ، كنت تنفي ان يعين احدهما الثاني وان يراقب كل منهما الآخر : ولا بد ان تكون الميتافيزيقا عندئذ (اللهم الا ان تفقد اي اتصال بالواقع) خلاصةً مكثفةً للعلم او امتداداً احتمالياً له . اما اذا جعلتَ لكل منهما موضوعاً غير موضوع الآخر ، اذا جعلت المادة موضوع العلم ، وجعلت الروح موضوع الميتافيزيقا ، فسيستطيعان ، لانهما يتلامسان ، ان يمتحن كل منهما الآخر ، على طول سطحهما المشترك ، بانتظار ان يصبح هذا الاتصال اخصاباً . ان النتائج التي نحصل عليها من الجهتين لا بد ان تتلاقى ما دامت المادة

والروح تتلاقيان . فاذا لم يجيء التطابق كاملا كان مرد ذلك الى أن هنالك شيئاً يجب تقويمه في علمنا أو في ميتافيزيقانا أو فيهما كليهما . وهكذا تمارس الميتافيزيقا عندئذ ، بجزئها المحيطي ، تأثيرا نافعا في العلم ، كما ينقل العلم الى الميتافيزيقا ما يملك من عادات الدقة التي ستنتشر عندئذ من محيط الميتافيزيقا الى مركزها . وستكون ميتافيزيقانا ، على الاقل لان أطرافها ستنطبق انطباقا كاملا على أطراف العلم الوضعي ، هي ميتافيزيقا العالم الذي نعيش فيه ، لا ميتافيزيقا جميع العوالم الممكنة . انها ستعانق وقائع .

معنى هذا ان العلم والميتافيزيقا سيختلفان موضوعا ومنهجاً ، ولكنهما سيتواصلان فيالتجربة ، وسيكونان كلاهما قد أبعدا المعرفة الغامضة التي تختزنها التصورات المعتادة وتنقلها اللغة . وماذا طلبنا للميتافيزيقا ، على وجه الاجمال ، غير ما كان قد تحقق للعلم ؟ لطالما رأينا دعوى بناء الواقع من التصورات المودعة في اللغة تسدُّ الطريقامام العالم . لقد كانت كلمات « الواطيء » و « العالي » ، و «الثقيل » و « الخفيف » ، و « الجاف » و « الرطب » عناصرَ تستعمل في تفسير حوادث الطبيعة . فكنا نزن ونعيّر ونمزج تصورات : كان ثمة كيمياء عقلية تسمى نفسها فيزياء . حتى اذا أبعد العلم التصورات من اجل ان ينظر في الاشياء خيّل للناس انه يتمرد هو ايضا على العقل . كانت « النزعة العقلية » في ذلك الزمان تنشيء الشيء المادي انشاءً قبلياً من معان أولية . والحق ان العلم قد أصبح أقرب الى العقل من تلك الفيزياء الرديئة التي حلّ محلّها . وكان لا بد أن يصبح أقرب الى العقل ، ما دام علماً صحيحاً ، لان كلاً من المادة والعقل متشكل على غرار الآخر ، فاذا نظر عقلنا في العلم الذي ينطبق انطباقاً دقيقاً على حدود المادة ، كان لا بد ان يجد في هذا العلم صورة

نفسه هو . ان الشكل الرياضي الذي اتخذته الفيزياء هو الشكل الذي يطابق الواقع أكبر مطابقة ويرضي العقل أكبر ارضاء ، في آن واحد . غير ان موقف الميتافيزيقا الصحيحة سيكون اصعب كثيراً من ذلك . سوف تبدأ الميتافيزيقا هي ايضا باقصاء التصورات الجاهزة . وسوف تعتمد هي أيضاً على التجربة . ولكن التجربة الداخلية لن تجد في اي مكان لغةً تصلح لها صلاحاً تاماً . وسوف تكون مخمولة على العودة الى التصورات ، مضيفةً اليها الاخيلة في أكثر تقدير . ولكن سوف يكون عليها أن توسّع التصور ، وأن تجعله مرناً ، وأن تعلن بالهالة الملونة التي ستحيطه بها ، أنه لا يضم التجربة كاملةً . على ان هذا كله لا ينفي أن الميتافيزيقا تكون قد حققت بذلك في مجالها الاصلاحَ الذي حققه العلم في مجاله..

لا تتوقعوا من هذه الميتافيزيقا نتائج بسيطة او حلولا جذرية . والا كنتم تطلبون اليها ان تعود الى التعامل مع تصورات ، وكنتم تتركونها في مجال الامكان المحض . ولا كذلك حين تبقى على أرض التجربة ، فانها بالحلول الناقصة والنتائج الموقتة سوف تصل الى احتمال ما ينفك يقوى حتى يعادل اليقين آخر الامر . انظروا في احدى المسائل التي تطرحها الفلسفة التقليدية : هل تبقى النفس بعد فناء الجسم ؟ ان من السهل ان نقطع في هذه المسألة اذا نحن اجرينا استدلالاتنا على تصورات محضة . فنحن عندئذ نعرّف النفس ، فنقول ، مع افلاطون ، انها واحدة وبسيطة ، وانها لا يمكن اذن أن تنحل ، وانها اذن خالدة . هذا ما يمكن ان يوصف بأنه واضح . ولكن النتيجة التي ننتهي اليها لا تصدق الا اذا سلمنا بالتعريف ، اي بالفكرة التي انشأناها عن النفس . انها رهن بهذا الافتراض. انها فرضية . اما اذا عدلنا عن انشاء فكرة النفس على نحو ما ننشيء فكرة

المثلث ، ثم توفرنا على الوقائع ندرسها ، فأوضحت لنا التجربة (وهذا ما نعتقد ان التجربة توضحه) أن جزءا طفيفا فقط من الحياة الشاعرة مرتبط بالـدماغ ، فانه سيترتب على ذلك ان من المحتمـل ان تبقـى الحيـاة الشاعرة بعـد زوال الدماغ . وعلى الاقل سيقع عبء البيّنة عندئذ على من ينكر ذلك لا على من يدّعيه . صحيح أن الامر لن يعدو ان يكون أمر بقاء الشعور بعد فناء الجسم ، وأنه لا بد من الاعتماد على حجج أخرى ، مستمدةٍ في هذه المرة من الدين ، حتى يمكن الوصول الى مزيد من الدقة وحتى نسند الى هذا البقاء زمنا لا نهاية له . ولكن لن يكون ثمة اشتراط بكلمة « اذا » ، حتى من وجهة النظر الفلسفية المحضة ؛ فما نؤكده عندئذ انما هو تأكيد قطعي ، أعني أنه غير مشروط بفرضية ، وان كنا لا نؤكده الا على انه محتمل . ان في القول الاول الذي انتهينا اليه بالاستدلال القائم على تصورات محضة جمالا هو جمـال الامر الحاسم ، ولكن ذلك القول كان معلقا في الهواء ، كان في منطقـة الامكان الصرف . اما القول الثاني المعتمد على التجربة ، فانه غير مكتمل ، ولكن له جذورا قوية في أرض الواقع .

ان العلم الناشيء سريع التمذهب دائماً ؛ وهو ، لانه لا يملك الا تجربة محدودة ، لا يعمل على وقائع بقدر ما يعمل على عدد من المعاني البسيطة التي أوحت بها الوقائع او لم توحِ بها ، ثم هو يتصرف فيها بالاستدلال . ولقـد تعرضت الميتافيزيقـا لهذا الخطر اكثر مما تعرض لـه أي علم آخر . انه لا بد من نزع ركام كثير حتى نشق الطرق للتجربة الداخلية . صحيح أن ملكة الحدس موجودة في كل منا ، ولكنها مغشاة بوظائف تنفع الحياة اكثر منها . لقـد عمل الميتـافيزيقي في تصورات مودعة في اللغة سلفاً ، عمل في هذه التصورات عملا سابقاً على التجربة ، كما لو كانت

هذه التصورات هابطة من السماء فهي تكشف للفكر عن واقع فوق الحس، هكذا نشأت نظرية « المثل » الافلاطونية ، فحملتها اجنحة الارسطاطاليسية والافلاطونية الحديثة الى القرون الوسطى ، ثم الهمت الفلاسفة المحدثين ، على غير علم منهم في بعض الاحيان . وكان هؤلاء رياضيين في الغالب ، تدفعهم عاداتهم الفكرية الى أن لا يروا في الميتافيزيقا الا رياضيات أرحب مدى وأوسع افقاً ، لانها تتناول الكيفية والكمية معاً . ذلكم هو سبب ما نلاحظه من وحدة هندسية وبساطة هندسية في أكثر الفلسفات التي هي مذاهب كاملة طُرحت مشكلاتها طرحاً حاسماً وحُلّت حلاً كاملاً . ولكن هذا السبب ليس بالوحيد . فيجب أن نذكر ايضا ان الميتافيزيقا الحديثة قد تناولت موضوعاً شبيهاً بموضوع الدين . لقد بدأت بمفهوم للالوهية . وسواء أجاءت تؤيد العقيدة أم تجحدها ، فقد اعتقدت أن عليها ان تنشيء عقيدة . ورغم انها قامت على العقل وحده ، فقد كانت مطمئنة الى الحكم اطمئنانا كان اللاهوتي يستمده من التنزيل . صحيح أن في وسعنا أن نتساءل لماذا اختارت نقطة البداية هذه . ولكن الواقع انها لم تكن تملك أن تختار نقطة اخرى . ذلك انها كانت تعمل خارج التجربة ، كانت تعمل في تصورات محضة ، فكان لا بد لها أن تتعلق بتصور يمكن أن يستخرج منه كل شيء ، ويمكن أن يحتوي على كل شيء . وتلكم هي فعلا الفكرة التي كونتها عن الاله .

ولكن لماذا كونت عن الاله هذه الفكرة ؟ لان ينتهي ارسطو الى صهر جميع التصورات في تصور وحيد ، والى تخيل « عقل كلي » هو مبدا يعلل كل شيء (و « العقل الكلي » هذا قريب من « مثال » الخير عند افلاطون) ، ولان تسير الفلسفة الحديثة التي اتمت فلسفة ارسطو في طريق شبيه بهذا الطريق ، فذلك كله يمكن ان يُفهم . ولكن الامر الذي

لا يفهم كثيراً هو أن يسمى باسم الاله مبدأ لا يشبه المبدأ الذي اطلقت عليه الانسانية هذا الاسم في جميع الازمان . صحيح أن الاله الذي تصوره أساطير اليونان والاله الذي تؤمن به المسيحية لا يتشابهان كثيراً ، ولكن هذين الالهين كليهما ترقى اليهما الصلوات وتوجّه اليهما الادعية ، وهما كلاهما يهتمان بالانسان : ذلك أمر يعده الدين أساسياً ، سواء اكان ديناً سكونياً أم ديناً حركياً . ومع ذلك ما يزال يتفق للفلسفة أن تسمى باسم الاله « مبدأً » تقضي عليه ماهيته بان لا يعنى بابتهالات البشر ، كأنه وهو الذي يضم نظريا كل شيء ، اعمى عن رؤية آلامنا وأصم عن سماع ضراعاتنا في الواقع. الحق اننا اذا تعمقنا هذه النقطة وجدنا فيها ذلك الخلط الذي فطر عليه العقل الانساني ، اعني الخلط بين معنى يعلل ومبدأ يعمل . فلأن الاشياء رُدَّت الى تصوراتها ، ولان التصورات يدخل بعضها في بعض ، فقد انتهوا الى تصورٍ هو معنى المعاني وظنوا انه يعلل كل شيء . والحق انه لا يعلل كبير تعليل ، اولا لانه يقبل تقسيم الواقع الى تصورات ، وتوزيعه على تصورات ، تقسيما وتوزيعا اودعهما المجتمع في اللغة وقام بهما في اكثر الاحيان ابتغاءَ السهولة ، وثانياً لان المركب الذي ينشئه من هذه التصورات خالٍ من المادة ، لفظي فحسب . ان المرء ليتساءل كيف غابت هذه النقطة الاساسية عن اذهان فلاسفة يتصفون بالعمق ، وكيف ظنوا انهم يميزون بأي شيء من الاشياء المبدأ الذي نصبوه تعليلا للعالم ، مع انهم لم يزيدوا على أن صوَّروه برمز من باب الاصطلاح ؟ لقد قلنا منذ قليل : اطلقوا على « الشيء في ذاته » ما تشاءون من اسم ، سموه « الجوهر » كما فعل سبينوزا ، أو « الذات » كما فعل فخته ، أو « المطلق » كما فعل شلنج ، أو « المعنى » كما فعل هيجل ، أو « الادارة » كما فعل شوبنهاور ، فان هذه الكلمة

مهما تظهر مشتملةً على معنى محدد ، ما تلبث أن تفقد هذا المعنى ، وما تلبث أن تخلو من اية دلالة ، متى طبقناها على جماع الاشياء . انظروا في النظرية الاخيرة من هذه النظريات « المركبة » الكبرى : أليس واضحاً أن « الارادة » لا تكون ارادة الا اذا اختلفت عما لا يريد ؟ فكيف تختلف الروح عن المادة اذا كانت المادة نفسها ارادة ؟ اذا وضعت الارادة في كل مكان كنت لا تدعها في أي مكان ، لانك توحّد عندئذ بين ماهية ما احسه في نفسي ـ من ديمومة وانبثاق وخلق متصل ـ وبين ماهية ما أدركه في الاشياء وهو يشتمل على تكرر وضرورة وامكان التنبؤ به . الا انه ليستوي ان تقول : « كل شيء آلية » وان تقول : « كل شيء ارادة » ، لان كل شيء مختلط في الحالين على السواء . و « الآلية » و « الارادة » تصبحان في الحالين مرادفتين لكلمة « الوجود » ، أي أن كلاً منهما مرادفة للاخرى . تلك هي الآفة البدئية في المذاهب الفلسفية . انها تظن انها تطلعنا على المطلق حين تهب له اسما . ولكن الكلمة انما يكون لها معنى محدّد حين تدل على شيء بذاته ، فمتى طبقتها على جميع الاشياء فقدت ذلك المعنى المحدّد . اقول ذلك مرة اخرى . واقول مرة اخرى أيضاً انني افهم معنى الارادة حين تقصد بالارادة قدرتي على ان أريد أو قدرة الكائنات الاخرى التي تشبهني على ان تريد ، او حتى اندفاعة الحياة لدى الكائنات العضوية التي افترضها عندئذ شبيهة باندفاعة الشعور عندي . ولكنك كلما زدت الماصدق في هذه الكلمة كنت تقلل فيها التضمن . فاذا ادرجت المادة في هذا الماصدق فقد افرغت التضمن من صفات ايجابية بها تختلف التلقائية عن الآلية وبها تختلف الحرية عن الضرورة . حتى اذا اصبحت هذه الكلمة تعني كل ما هو موجود ، أصبحت لا تعني شيئاً غير الوجود . فما هو الربح الذي تجنيه من

قولك ان العالم ارادة ، بدلا من الاكتفاء بقولك انه موجود .

ولكن التصور الذي ليس له محتوى متعيّن ، أو ليس له محتوى البتة ، التصور الذي يصلون اليه على هذا النحو ، والذي أصبح لا شيء ، يُراد له ان يكون كل شيء . عندئذ يعمدون الى اله الدين ، الذي هو التعين ذاته ، وهو الى ذلك فعّال اساساً . انه في ذروة الوجود . فليوحدوا اذن بينه وبين ما ظنوا خطأ انه ذروة المعرفة . ان شيئاً مما تمحضه اياه الانسانية من عبادة واحترام سينتقل عندئذ الى المبدأ الذي جمّلوه باطلاق اسمه عليه . من هذا انما ياتي جُلُّ مذهبية الفلسفة الحديثة .

الحق أن وجوداً ما لا يمكن ان يُعرف الا في تجربة . وهذه التجربة تسمى رؤية أو ملامسة اي ادراكاً على وجه العموم حين يكون الامر أمر شيء مادي ؛ وتسمى حدسا اذا هي تناولت الروح . فالى اي مدى يمكن أن يمضي الحدس ؟ انه وحده قادر على ان يقول لنا ذلك . انه يمسك بخيط : فعليه هو أن يعرف هل يرقى هذا الخيط الى السماء ، أم هو يتوقف على مسافة من الارض . فاذا كانت الاولى كانت التجربة الميتافيزيقية تنضم الى تجربة كبار المتصوفة ، وانا من جهتي اعتقد انني أدركت ان الحقيقة هنالك ؛ واذا كانت الثانية ، بقيت التجربتان منعزلتين احداهما عن الاخرى ، دون ان تناقض احداهما الاخرى بسبب ذلك . وتكون الفلسفة في الحالين قد علت بنا الى ما فوق الظرف الانساني .

بل انها لتحررنا منذ الآن من بعض العبوديات الفكرية حين تطرح مشكلة الروح بلغة الروح لا بلغة المادة ، او قل بوجه عام حين تعفينا من استعمال التصورات في عمل لم يُخلق اكثرها له . ان هذه التصورات مودعة في كلمات . وهي في اكثر الاحيان انما صنعتها الهيئة الاجتماعية

لفرض ليس فيه شيء من ميتافيزيقا . وقد عمد المجتمع ، من اجل صنعها ، الى تقطيع الواقع تقطيعا يتفق وحاجاته . فكيف تقبل الفلسفة تقسيماً من المرجح ان لا يقابل مفاصل الواقع ؟

لقد اعتادت الفلسفة ان تقبل هذا التقسيم مع ذلك. انها تأخذ المشكلة على نحو ما طرحتها اللغة . وهي اذن تقضي على نفسها سلفاً بأن تتلقى حلاً جاهزاً ، او تقضي على نفسها في احسن تقدير بأن تختار واحداً من الحلين او الحلول الثلاثة ، الوحيدة الممكنة ، التي هي خالدة خلود طرح المشكلة على هذا النحو . سيّان هذا وقولك ان كل حقيقة فهي معروفة سلفاً على وجه الامكان ، أو أن الفلسفة لعبة من لعب « تركيب الصور » فما علينا الا ان نركب من القطع التي يمدنا بها المجتمع الصورة التي لا يريد أن يظهرنا المجتمع عليها . وسيّان هذا وقولك : ان دور الفيلسوف وموقفه هما كدور التلميذ وموقفه حين يلتمس الحل قائلا لنفسه ان نظرة مختلسة يمكن ان تطلعه على هذا الحل مكتوباً امام النص في دفتر المعلم . ولكن الحقيقة هي أن علينا ، في الفلسفة بل وفي غير الفلسفة ، ان **نوجد** المشكلة ، وبالتالي أن **نطرحها** ، مثلما يجب علينا ان نحلها بل اكثر. ذلك ان المشكلة التأملية تحل متى احسن وضعها . اعني ان حلها يوجد عندئذ فوراً ، وان كان يمكن ان يظل مختبئاً او مغطى ان صح التعبير ، ولا يكون علينا بعد ذلك الا أن نزيح عنه الغطاء . على ان طرح المشكلة ليس اكتشافاً فحسب ، وانما هو ابداع أيضا . ذلك ان الاكتشاف يتناول ما هو موجود سلفاً ، في الواقع او في الامكان ، فهو اذن آتٍ لا ريب فيه عاجلا او آجلاً . اما الابداع فهو يهب الوجود لما لم يكن موجودا ، وكان يمكن ان لا يأتي . ان جهد الابداع ، حتى في الرياضيات ، وفي الموسيقى من بابٍ اولى ، انما هو في اكثر الاحيان اثارة للمسألة وخلق للحدود التي ستطرح بها المسألة . فطرح المسألة وحلها

يكادان يتساويان هنا : ان المسائل الكبرى لم تطرح الا حين حلّت . ولكن حال كثير من المسائل الصغرى لا يختلف عن حال المسائل الكبرى . هاءناذا افتح كتاباً ابتدائياً في الفلسفة : ان احد فصول الكتاب يعالج موضوع اللذة والالم . فيطرح على الطالب سؤالاً كهذا السؤال : « هل اللذة هي السعادة ام لا ؟ » ولكن ينبغي ان نعلم أولاً هل اللذة والالم نوعان يقابلان تقسيم الاشياء تقسيما طبيعيا ؟ ان تلك العبارة يمكن ، عند الاقتضاء ، ان لا تعني الا هذا : « اذا نظرت فيما الف الناس ان يسموه **لذة و سعادة** ، فهل ينبغي أن تقول ان السعادة سلسلة من اللذات » ؟ والسؤال الذي يُطرح عندئذ انما هو سؤال معجمي ، ولا يمكن ان نجيب عنه الا بالرجوع الى كتابات الكتاب الذين ملكوا ناصية اللغة ، لنرى كيف استعملوا كلمتي « اللذة » و « السعادة » . ولا شك ان قيامنا بعمل كهذا مفيد . لاننا نعمد به الى تعريف كلمتين مالوفتين ، أي عادتين اجتماعيتين ، بمزيد من الاحكام . أما اذا طمعنا في اكثر من ذلك ، اذا طمعنا ان ندرك واقعين لا ان نوضح اصطلاحين ، فلماذا نطرح بالفاظ ربما كانت مصطنعة (نحن لا نعلم اهي مصطنعة أملا ، مادمنا لم ندرس الموضوع بعد) مشكلةً تتناول من الاشياء طبيعتها نفسها ؟ افرضوا انكم درستم الحالات النفسية التي تندرج تحت اسم اللذة ، فلم تجدوا فيها شيئاً مشتركاً بينها ، اللهم الا كونها حالات يسعى اليها الانسان : ان الانسانية انما تكون قد صنفت في صنف واحد أشياء مختلفة جدا لانها وجدت لها فائدة عملية واحدة ، ولانها كانت تستجيب لها جميعها استجابة واحدة . ثم افرضوا انكم وصلتم الى نتيجة كهذه النتيجة من تحليل فكرة السعادة . ان المسألة ما تلبث ان تزول على الفور ، أو قل ما تلبث ان تنحل الى مسائل جديدة كل الجدة ، لن نستطيع ان

نعرف عنها شيئا ، ولن نملك حتى الكلمات اللازمة لطرحها ، قبل ان نكون قد درسنا ذلك النشاط الانساني نفسه الذي التقط له المجتمع من الخارج صوراً لعلها مصطنعة ، من اجل ان ينشيء هذين المعنيين العامين ، « اللذة » و « الالم » . بل انه سيكون من الواجب ان نتاكد اولاً من أن فكرة « النشاط الانساني » تقابل هي نفسها تقسيماً طبيعياً . ان تفصيل الواقع هذا التفصيل ، اعني تفصيله على حسب انجاهاته الخاصة ، انما هو الصعوبة الكبرى التي تعترضنا متى انتقلنا من ميدان المادة الى ميدان الروح .

معنى ذلك أن مسالة اصل المعاني الكلية وقيمتها تطرح بمناسبة كل مشكلة فلسفية ، وتتطلب في كل حالة من الحالات حلا خاصا . ان المناقشات التي ثارت حول هذه المسالة تملأ تاريخ الفلسفة . ولعله كان ينبغي التساؤل ، قبل كل مناقشة ، هل حق ان المعاني الكلية تكوّن نوعاً ؟ أفليس البحث في أمر المعاني الكلية هو بعينه ما يجب ان يحذّرنا من الكليات . صحيح ان في وسعنا ان نحتفظ بفكرة المعنى الكلي ، اذا كنا نحرص على ذلك . ويكفي من اجل هذا ان نقول اننا نطلق اسم المعنى الكلي على تصور يندرج عددا لا نهاية له من الاشياء تحت اسم واحد : وهكذا يكون اكثر الكلمات مقابلا لمعنى كلي . ولكن المسالة الهامة بالنسبة الى الفيلسوف هي ان نعرف باية عملية ولاي سبب ، وبفضل اية بنية للواقع خاصة ، يمكن ان تتجمّع الاشياء هذا التجميع ؛ وهذه المسالة لا تقبل حلاً وحيداً بسيطاً .

ونبادر فنقول ان في رأينا ان علم النفس يسير على غير هدى في بحوثه التي من هذا القبيل اذا هو لم يمسك بخيط يهديه سواء السبيل . ان وراء عمل الفكر ، الذي هو الفعل ، هنالك الوظيفة . وان وراء

المعاني الكلية هنالك ملكة تصور او ادراك الكليات . ويجب أولا ان نعيّن الدلالة الحياتية لهذه الملكة . في متاهة أفعال الفكر وحالاته وملكاته هناك خيط يجب أن لا يفلت منا أبدا ، هو الخيط الذي يقـدمه لنـا علم الحياة (البيولوجيا) . الحيـاة أولا وقبل كل شيء . ان الذاكرة والخيال ، والتصور والادراك ، والتعميم أخيرا ، كل هذا لم يوجد « عبثا » . انه ليخيل اليك حقا حين تسمع كلام بعض النظريين أن الفكر قد هبـط من السماء مقسما الى وظائف نفسية ما عليك الا تلاحظ وجودهـا : فلأن الوظائف هيماهي عليهيجب استعمالها فيهذا الوجهعلىهذهالطريقة. اما انا فاعتقد ، على خلاف ذلك ، بان الوظائف هي ما هي عليه لانها نافعة ، لانها ضرورية للحياة : فالى المطالب الاساسية التي تطلبها الحياة يجب أن نستند من أجل أننعلل هذه الوظائف ومن أجل ان نبرر وجودها اذا لزم ذلك ، أعني من أجل ان نعلم هل التقسيم المألوف الذي يقسم الوظائف الى هذه الملكات او تلك هو تقسيم اصطناعي أم هو تقسيم طبيعي ، وهل يجب علينا اذن ان نبقي عليه ام يجب علينا أن نبدّله . ان جميع ملاحظاتنا عن آلية الوظيفة تكون خطأ اذا نحن اسأنا قصها من نسيج الحياة النفسية المتصل . رب قائل يقول : ان مطالب الحياة متشابهة لدى البشـر والحيوانات وحتى النباتات ، وهذا المنهج يتعرض اذن لخطر اهمـال ما هو انساني أصيل في الانسان . لا شك في هذا البتة . انك لا تكون قد قمت بكل العمل الذي يجب عليك ان تقوم به متى فرغت من تفصيل الحياة النفسية وتوزيعها . وانما يبقى عليك أن تتابع نمو كل ملكـة من الملكات لدى الانسان ، بل وتغير كل ملكة من هذه الملكات عنـده . ولكنك حين تقوم بذلك العمل تستطيع ان تؤمل ان لا تكون قد قسمت نشاط الفكر تقسيمات مصطنعة كما شاء لك هواك . فليس يخفق في

التفريق بين النباتات ذات السوق والاوراق المتشابكة المتداخلة من يمعن في الحفر حتى الجذور .

فلنطبق هذا المنهج على مشكلة المعاني العامة : لسوف نجد ان كل كائن حي ، بل وحتى كل عضو ، وكل نسيج حي ، انما يعمد الى التعميم ، اعني انه يصنّف ، ما دام يستطيع ان يأخذ من البيئة التي هو فيها ، من شتى المواد او الاشياء التي تحيط به ، الاجزاء او العناصر التي يمكن أن تلبي هذه الحاجة او تلك من حاجاته ، ثم هو يهمل ما عداها . فهو اذن يعزل الصفة التي تعنيه ، ويمضي قدما الى خاصة مشتركة . وبتعبير آخر نقول : انه يصنّف فهو اذن يجرد ويعمم . صحيح ان الحيوانات ، ربما جميع الحيوانات عدا الانسان ، تحيا هذا التجريد وهذا التعميم حياةً ولا تعقلهما عقلاً ، وذلك في جميع الاحوال تقريبا . ولكننا مع ذلك نجد لدى الحيوان نفسه تصورات لا يعوزها الا التفكير وشيء من التنزه عن المنفعة حتى تصبح معاني كلية تماماً : والا فكيف يمكن لبقرة نجرها ، أن تتوقف امام مرعى ، أيٌ مرعى ، لا لشيء الا لانه يدخل في زمرة ما نسميه عشباً أو مرعى ، أو كيف يمكن لحصان ان يفرق بين اسطبل ونبر ، بين طريق وحقل ، بين هشيم وشوفان ؟ ثم ان تصور الكلية هذا أو إدراك الكلية هذا انما هو ايضا من خصائص الانسان من حيث هو حيوان ، من حيث أن له غرائز وحاجات . ان في وسع ميلٍ من ميول الانسان ، دون أن يتدخل تفكير الانسان أو حتى شعوره ، ان يستخرج تشابها بين أشياء مختلفة أشد الاختلاف ، فيصنّف هذه الاشياء في نوع ، ويخلق بذلك معنى عاما يعيشه اكثر مما يعقله . بل ان هذه الكليات التي يتم استخراجها على نحو آلي هي أوفر كثيرا لدى الانسان منها لدى الحيوان ، لان الانسان يضيف الى الغريزة عادات يمكن ان

تحاكي الفعل الفريزي بعض المحاكاة . ولننتقل الآن الى المعنى الكلي الكامل ، أعني المعنى الكلي الواعي الذي ننشئه بتفكير ونخلقه عامدين : سوف نلاحظ عند قاعدته في أكثر الاحيان وجودَ هذا الاستخراج الآلي للمشابهات ، الذي هو جوهر التعميم . انك تستطيع ان تقول بمعنى من المعاني : ما من شيء يشبه شيئاً لان جميع الاشياء يختلف بعضها عن بعض . وتستطيع ان تقول بمعنى آخر : ان كل شيء يشبه كل شيء ، لانك ستجد دائماً ، اذا ارتفعت ارتفاعاً كافياً على سلم الكليات ، نوعاً مصطنعاً ما ، يمكن ان يدخل فيه اي شيئين مختلفين . ولكن بين التعميم الذي لا سبيل اليه وبين التعميم الذي لا فائدة منه ، هناك التعميم الذي تولّده ، برسمه مقدماً ، ميولٌ وعاداتٌ واشاراتٌ واتجاهات وحركات مركبة نقوم بها آليا او نهمُ بها آلياً ، فهذه هي أصل اكثر المعاني العامة التي هي خاصة بالانسان . ان التشابه الذي نعتقد اننا نبصره بين أشياء او حالات انما هو قبل كل شيء ما تتصف به هذه الحالات او هذه الاشياء من انها تحصل من جسمنا على استجابة واحدة ، وتحمل جسمنا على أن يهمُ بموقف واحد ، وعلى أن يشرع في حركات واحدة . فالجسم يستخرج من البيئة المادية أو النفسية ما استطاع ان يؤثر فيه ، وما يهمه ويعنيه : ان وحدة الاستجابة لمؤثرات مختلفة هي التي ترتد الى هذه المؤثرات فتخلع عليها التشابه او تخلعه عنها . كذلك شأن الجرس : انه يستخرج من مؤثرات مختلفة اشد الاختلاف ــ من قرعٍ بقبضة اليد ، الى هبوب ريح ، الى تيارٍ كهربائي ــ صوتاً واحداً لا يتغير ، فيجعل هذه المؤثرات المختلفة متشابهة ، يجعلها افراداً تؤلف نوعاً واحداً ، لا لشيء الا لانه يبقى ما هو : انه لكونه جرساً ولا شيء غير ذلك ، لا يستطيع ان يفعل شيئاً ، اذا هو استجاب ، غير ان يرن . صحيح انه حين ينهض

التفكير ببعض التصورات التي لم تكن الا دخول الشعور في اطار مادي هو الاوضاع والحركات ، اقول حين ينهض التفكير بهذه التصورات الى حالة الفكر الصرف ، فان سيكوّن معاني كلية لن تكون الا معاني ، وذلك بالارادة وعلى نحو مباشر وعن طريق المحاكاة . وستمده الكلمة بعون كبير في هذا المجال ، فالكلمة تهيء للتصور اطارا يدخل فيه ، هنا ايضاً ، اطاراً هو الآن روحي أكثر مما هو جسمي . ولكن هذا لا ينفي اننا اذا أردنا ان نعرف حقيقة طبيعة التصورات ، وان ندرس المشكلات المتعلقة بالمعاني الكلية آملين ان ننجح في ذلك ، لا بد لنا دائماً من الرجوع الى التفاعل الذي يقوم بين الفكر والاتجاهات او العادات الحركية ، فالتعميم ليس في البدء الا العادة وقد صعدت من ساحة العمل الى ساحة الفكر .

ولكن بعد ان حدّدنا أصل المعنى الكلي وبنيته على هذه الصورة ، وبعد ان قررنا ضرورة ظهوره ، وبعد ان لاحظنا ايضاً ان في بناء المعاني الكلية على نحو اصطناعي محاكاةً للطبيعة ، فانه يبقى علينا أن نعرف كيف ان من الممكن وجود معان كلية طبيعية تصنع على غرارها معان أخرى ، ولماذا كانت التجربة تقدم الينا مشابهات لا يكون علينا الا ان نترجمها الى كليات . لا شك أن هناك مشابهات ترجع الى الاشياء نفسها . فهذه المشابهات تولّد معاني عامة تظل مرتبطة بعض الارتباط بملاءمتها للفرد والمجتمع ، ولكن ليس على العلم والفلسفة الا ان يستخرجاها من هذا الغلاف من اجل الحصول على رؤية تقريبية بعض الشيء لوجه من وجوه الواقع .

وما هذه المعاني الاخيرة بالكثيرة ، فان القسم الاعظم من المعاني العامة هو المعاني التي هيأها المجتمع للغة من اجل الكلام والعمل . ومع

ذلك فحتى بين هذه التي هيأها المجتمع للغة ، واليها انما نشير في هذا البحث ، سنجد معاني عامة كثيرة ترتبط ، عن طريق سلسلة من الوسائط، بعد انواع كثيرة من التداول والتبسيط والتحريف ، بذلك العدد الصغير من المعاني التي تترجم مشابهات اساسية ؛ وانه لمن المفيد في كثير من الاحيان ، ان نعود معها ، بالتفاف قصير او طويل ، الى المشابهة التي ترتبط هي بها . فلن يكون من غير النافع اذن ان نستطرد الآن فنتحدث عما يمكن ان يسمى كليات موضوعية هي من صلب الواقع نفسه . ولئن كانت هذه الكليات الموضوعية قليلة العدد ، فانها هامة ، هامة بذاتها وهامة بالثقة التي تنشرها حولها ، لانها تهب شيئا من متانتها للانواع المصنوعة صنعا . ان الاوراق النقدية اذا تكاثرت تكاثرا كبيرا تستطيع ان تحافظ على البقية الباقية من قيمتها بما يمكن أن يوجد في الخزينة من ذهب .

اعتقد اننا اذا تعمقنا هذه النقطة سنجد ان المشابهات تنقسم الى ثلاث فئات ربما كانت الفئة الثانية منها ستنقسم هي نفسها كلما ازداد تقدم العلم الوضعي . فاما الاولى فاساسها بيولوجي : انها ترجع الى ان الحياة تعمل **كما لو** كانت تملك هي نفسها معاني عامة كمعنى الجنس ومعنى النوع ، **كما لو** كانت تتبع مخططات بنيوية محدودة العدد، **كما لو** كانت قد انشأت خصائص كلية للحياة ، واخيرا وخاصة **كما لو** كانت قد ارادت ان ترتب ، بهذا التأثير المزدوج ، تأثير الانتقال الوراثي (فيما يتعلق بما هو **فطري**) وتأثير التبدل البطيء كثيرا او قليلا ، كما لو كانت قد ارادت ان ترتب الاحياء في سلسلة طبقية على سلم تتزايد فيه المشابهات بين الافراد كلما صعدت إلى اعلى . وسواء اعبّرنا عن هذا على أساس الغائية أم اسندنا الى المادة الحية صفات خاصة تحاكي العقل ، أم انضممنا الى

فرضية اخرى تتوسط الفرضيتين ، فانه يظل صحيحا ان الواقع نفسه من حيث المبدأ (حتى ولو كان تصنيفنا خطأ) هو اساس توزيعنا الاشياء على انواع واجناس وما الى ذلك ـ اي على كليات نترجمها الى معان كلية . وكذلك شأن الكليات التي تقابل اعضاء او انسجة او خلايا او حتى « تصرفات » تتصرفها الكائنات الحية . تلكم هي الفئة الاولى . فاذا انتقلنا الآن من العضوي الى اللاعضوي ، من المادة الحية الى المادة الجامدة ، وجدنا الواقع يشتمل فعلا على اجناس ، ولكنها اجناس من نوع آخر : فهناك صفات ـ الوان وطعوم وروائح ـ وهناك عناصر او مركبات ، كالاكسجين والهيدروجين والماء ؛ وهناك اخيرا قوى فيزيائية كالثقالة والحرارة والكهرباء . ولكن الشيء الذي يقرب التصورات بعضها من بعض فيدرج افراداً في معنى كلي واحد ، أمر مختلف تماماً . ولا اريد الآن ان ادخل في التفاصيل ، وان اعقد هذا العرض بالتعرض للفروق الطفيفة ، كما انني احب من جهة اخرى ان اخفف سلفاً ما قد يشتمل عليه هذا التفريق من تطرف ، وارى ان اهب الآن لكلمة «المشابهة» المعنى الذي هو ادق معانيها ولكنه اضيفها في الوقت نفسه ، لذلك كله أقول ان مبدأ التقريب ، في الحالة الاولى ، هو المشابهة بالمعنى الاصلي ، اما في الحالة الثانية فهو التماثل (الوحدة) . ان درجة معينة من درجات الاحمر يمكن ان تكون عين نفسها في جميع الاشياء التي تلاحظ فيها . وهذا يصدق على نغمتين من علو واحد وشدة واحدة وجرس واحد . ثم اننا نحس ، خطأ او صواباً ؛ اننا نسير الى عناصر واحدة او حوادث واحدة كلما اوغلنا في تعمق المادة ، فرددنا ما هو كيميائي الى الفيزياء ، ورددنا ما هو فيزيائي الى الرياضيات . ومهما يدّع المنطق البسيط ان المشابهة وحدة جزئية ، وان الوحدة (التماثل) مشابهة كاملة ، فان

التجربة تقول لنا شيئاً غير هذا تماماً . فاذا كففنا عن تحميل كلمة « المشابهة » ذلك المعنى الغامض الذي حملناها اياه في أول الامر ، وهو معنى شعبي ان صح التعبير ، وحاولنا ان نعيّن معنى « المشابهة » تعييناً دقيقاً بمقارنتها مع « الوحدة » ، وجدنا فيما اعتقد ان الوحدة امر هندسي ، وان المشابهة امر حياتي . فالاولى ميدانها القياس . أما الثانية فميدانها الفن : ان احساساً جمالياً ، في كثير من الاحيان ، هو الذي يدفع البيولوجي (المشتغل في علم الحياة) التطوري الى افتراض قرابة بين الاشكال التي كان هو اول من أدرك بينها تشابهاً : ان الرسوم التي يرسمها عن هذه الاشياء تكشف هي نفسها في بعض الاحيان عن ان له يدٌ فنان ، وعن ان له عينٌ فنان على وجه الخصوص . ولكن اذا كانت الوحدة تتميز هذا التميز عن التشابه ، فيجب أن نبحث لهذه الفئة الجديدة من المعاني العامة عما يجعلها ممكنة ، كما فعلنا ذلك بالنسبة الى الفئة الاولى .

ان بحثاً كهذا لا يمكن ان يكون له حظ من النجاح الا في مرحلة مقبلة من معرفتنا بالمادة ، مرحلة اكثر تقدماً من المرحلة التي بلغناها الى الآن . وحسبي هنا ان اقول كلمة في الفرضية التي يمكن ان نصل اليها اذا نحن اوغلنا في تعمق الحياة ، اذا كان لون اخضر هو عينٌ ذاته في الف الف مكان مختلف (بالنسبة الى بصرنا على الاقل ، تقريبياً على الاقل) ، واذا كان هذا يصدق على سائر الالوان ، واذا كانت الفروق اللونية ترجع الى كثرة او قلة شدة الحوادث الفيزيائية الاولية التي نكثفها ادراكاً لونياً ، فان امكان ان تقدم الينا هذه الشدات في جميع الازمنة وجميع الامكنة الواناً معينة ناشيء عن ان هذه الشدات متحققة في كل مكان وفي كل زمان (ضمن بعض الحدود طبعاً) : ويترتب على ذلك بالضرورة ان تلك التي تقابل مختلف الواننا ستتحقق بين سائر الشدات الاخرى ، اية كانت

اللحظة وأياً كان الموضع . ان تكرر المثيل (ما هو عين غيره ، ما هو وغيره واحد) ، ان هذا التكرر الذي يسمح هنا بتاليف اجناس ليس له اصل غير هذا الاصل . واذا كانت الفيزياء الحديثة تكشف لنا بمزيد من الوضوح يوماً بعد يوم عن فروق في العدد وراء الفروق التي ندركها نحن فروقاً في الصفات ، فان تعليلا من هذا النوع قد يكون صادقاً على جميع الاجناس الاخرى وعلى جميع الكليات الاولية (التي يمكن أن نركبها نحن لنشكل منها كليات اخرى) التي نجدها في عالم المادة الجامدة . صحيح ان هذا التعليل لن يكون مرضياً ارضاءً تاماً الا اذا قال لنا ايضا لماذا كان ادراكنا يقتطف ، في الساحة الواسعة من الشدات ، تلك الشدات المعينة التي ستكون مختلف الاوان ، اولاً : لماذا يقتطف ، وثانياً : لماذا يقتطف هذه دون غيرها ؟ على هذا السؤال الخاص سبق أن اجبنا ، حين عرّفنا الكائن الحي بانه قدرة على العمل محدّدة كماً وكيفاً : فهذا العمل الامكاني هو الذي يستخرج من المادة ادراكاتنا الواقعية ، معلومات يحتاج اليها ليسترشد بها ، تكثيفاتٍ في لحظةٍ من ديمومتنا لآلاف ومليونات وترليونات الحوادث التي تتم في ديمومة الاشياء ديمومةً هي أقل توتراً من ديمومتنا بما لا يقاس . ان هذا الفرق في التوتر هو بعينه ما يفصل بين الحتمية الفيزيائية والحرية الانسانية ، وما يفسر في الوقت نفسه ثنائيتهما وتعايشهما(١) . اذا صح كما نعتقد بذلك ، ان ظهور

(١) في وسعنا اذن ، بل من واجبنا ايضا ، ان نظل نتكلم عن حتمية فيزيائية ، حتى بعد ان اصبحت الفيزياء الحديثة تتكلم عن اللاحتمية في الحوادث الاولية التي تتالف منها الواقعة الفيزيائية . ذلك ان هذه الواقعة الفيزيائية انما ندركها نحن خاضعة لحتمية صارمة ، وهي بذلك تتميز تميزا كاملا عن الافعال التي نقوم بها شاعرين باننا أحرار . ونستطيع ان نتساءل ، كما اوصينا بذلك منذ قليل : ترى أليس من اجل أن نجرى المادة في هذه الحتمية ، ومن أجل الحصول على اطراد التعاقب في الظاهرات التي

الانسان،او ظهور اي كائن آخر من جوهره، هو علة وجود الحياة على أرضنا ، فيجب عندئذ أن نقول ان جميع فئات الادراكات ، لا ادراكات البشر فحسب ، بل ادراكات الحيوانات ايضا وربما النباتات (التي تتصرف **كما لو** كان لها ادراكات) انما تقابل على وجه الاجمال اختيار **مرتبةٍ معينة من مراتب المقدار** للتكثيف . تلكم فرضية فحسب ، ولكنها تلوح لنا خارجةً خروجاً طبيعياً من تأملات الفيزياء المعاصرة حول بنية المادة . ما عسى أن تصبح الورقة التي أكتب عليها في هذه اللحظة لو كان ادراكي وبالتالي عملي قد خلقا للمرتبة المقدارية التي تقابلها العناصر أو قل الحوادث المكوّنة لماديتها ؟ ان عملي سينحل عندئذ ، وان ادراكي سيرى في الموضع الذي ارى فيه منضدتي ، وفي اللحظة التي انظر فيها الى هذه المنضدة ، سيرى دنيا واسعة وتاريخاً لا نهاية له . وسيكون من المستحيل عليّ أن افهم كيف يمكن لهذه السعة المتحركة ان تصبح ، في سبيل أن أعمل فيها ، مجرد مستطيل ساكن جامد . وسيصدق هذا على جميع الاشياء وجميع الحوادث : ان العالم الذي نعيش فيه ، والذي تؤثر اجزاؤه بعضها في بعض وتستجيب أجزاؤه بعضها لبعض ، انما كان ما هو ، بفضل اختيارٍ على سلم المقادير ، اختيار تحدده هو نفسه قدرتنا على العمل . لا شيء يمنع عوالم اخرى ، عوالم مقابلةً لاختيار آخر ، ان توجد معه ، في نفس المكان ونفس الزمان : كذلك تستطيع عشرون محطة اذاعية ان تبث عشرين حفلة موسيقية في آن واحد ،

←← تحيط بنا اطراداً يسمح لنا بالتاثير فيها ، أليس من اجل ذلك نفسه انما يتوقف ادراكنا عند درجة معينة خاصة من تكثيف الحوادث الاولية ؟ ويمكن القول على وجه أعم : ان فعالية الكائن الحي تستند على الضرورة التي تأتي عمادا للاشياء بتكثيف لديمومتها ، وتقاس بهذه الضرورة .

عشرين حفلة توجد معاً دون ان تختلط اصوات احداها بموسيقى الاخرى، لان كل واحدة منها تسمع كاملة وتسمع وحدها في الجهاز الذي اختار للاستقبال طول الموجة التي يبث عليها جهاز الارسال . ولكن كفانا الحاحاً على مسألة التقينا بها التقاءً في الطريق . فما نحن بحاجة الى فرضية عن تركيب المادة الداخلي حتى نقرر ان المفاهيم التي هي ثمرة الادراكات ، ان المعاني العامة التي تقابل خصائص المادة وافعالها ، ليست ممكنة او ليست ما هي الا بسبب الرياضيات القائمة في صلب الاشياء . وذلك كل ما أردنا ان نذكر به تبريراً لتصنيف المعاني العامة تصنيفاً يضع الهندسي في جهة ، ويضع الحياتي في جهة أخرى : من حيث ان الحيوي يحمل معه المشابهة ، وان الرياضي يحمل التماثل (الوحدة) .

يجب أن ننتقل الآن الى الفئة الثالثة التي أعلنا عنها ، اعني الى المعاني العامة التي يخلقها التأمل الانساني والعمل الانساني برمتها . ان جوهر الانسان انه صانع . ان الطبيعة التي لم تزوده بادوات جاهزة . كأدوات الحشرات مثلا ، قد وهبت له العقل (الذكاء) ، اي القدرة على ان يبتكر وان ينشيء عدداً لا نهاية له من الادوات . والصُنع ، أيا كان نوعه ، انما يكون على نموذج مُدْرَك او متخيَّل : وواقعي هو الجنس الذي يحدّده اما هذا النموذج نفسه واما مخطط بنائه . ان مدنيتنا كلّها تقوم هكذا على عددٍ من المعاني العامة التي نعرف محتواها معرفة مطابقة . لاننا اوجدناها ، ولها قيمة بارزة لاننا لا نستطيع أن نعيش بدونها . ان الاعتقاد بان المعاني أو « المثل » لها على وجه العموم وجود واقعي مطلق . وربما الاعتقاد بالوهيتها أيضاً ، انما يأتي بعضه من هذا . انكم تعرفون الدور الكبير الذي كان لهذا الاعتقاد في الفلسفة القديمة وحتى في فلسفتنا . ان جميع المعـاني الكلية تستفيد من الموضوعية التي يتصف بها بعضها .

اضف الى ذلك ان ما يصنعه الانسان لا يتناول المادة فحسب . ان عقلنا بعد ان يمتلك تلك الفئات الثلاث من المعاني الكلية التي عددناها ، وخاصة الفئة الاخيرة منها ، يمسك بما أسميناه فكرة المعنى الكلي ، وهي فكرة كلية . ويروح عندئذ يبني معاني كلية على ما يشاء له هواه ؛ بادئاً ، بطبيعة الحال ، بتلك التي يمكن أن تسهّل الحياة الاجتماعية أكبر تسهيل ، أو التي تتصل بالحياة الاجتماعية ، ثم تأتي بعد ذلك المعاني الكلية التي تهم التأمل الصرف ، ثم تأتي اخيرا تلك التي تبنى لغير ماغرض، تلك التي تبنى من قبيل العبث . ولكن جميع التصورات التي لا تنتمي الى الفئتين الاوليين ، جميعها تقريبا ، أي القسم الاكبر من المعاني الكلية ، انما تتحكم بولادتها منفعة المجتمع مع منفعة الافراد ، انما تتحكم بولادتها مقتضيات التحادث والعمل .

لنختم الآن هذا الاستطراد الطويل الذي دخلنا فيه لنبيّن كيف أن من الضرورة بمكان بعيد ان نصلح الفكر التصوري حتى نصل الى فلسفة أقرب الى الحدس ، بل وان نبعد الفكر التصوري ابعادا من اجل تحقيق هذا الغرض . ولقد قلنا ان هذه الفلسفة ستصرفنا في اكثر الاحيان عن الرؤية الاجتماعية للشيء الموجود سلفاً ، وستطلب الينا ان نشارك بالروح في الفعل الذي أوجده . وستضعنا اذن ، من هذه النقطة الخاصة ، في اتجاه ما هو الهي . ان العمل الذي يقوم به فكر فردي اذ ينسكب في الفكر الاجتماعي ، ويستعمل المعاني الجاهزة كما يستعمل اية اداة اخرى يمده بها المجتمع لهو عمل انساني اساساً ، لانه من طبيعة الانسان ذاته . اما الجهد الذي يمكن ان تقوم به روح من اجل ان تعود الى الانغماس في الوثبة الحيوية التي تخلق مجتمعات خالقة" لمعان ، اقول اما هذا الجهد فان فيه شيئاً يشبه أن يكون الهياً ، مهما يكن جهداً يسيراً متواضعاً .

ان هذا الجهد سيطرد عددا من اشباح المسائل التي تحاصر فكر الميتافيزيقيين ، أي فكر كل واحد منا . أقصد تلك المسائل المقلقة التي لا سبيل الى حلها ، والتي لا تتناول ما هو موجود ، بل تتناول ما ليس بموجود . من هذه المسائل مثلا مسألة اصل الوجود : « كيف وجد شيء ما ؟ ـ كيف وجدت المادة او الروح او الاله ؟ لا بد ان يكون هناك علة ، والعلة لا بد لها من علة ، وهكذا دواليك ، الى غير نهاية » . فنحن اذن نصعد من علة الى علة ، واذا توقفنا في مكانٍ ما ، فليس لان عقلنا أصبح لا يبحث عن شيء وراء ذلك ، بل لان خيالنا ينتهي الى اغماض عينيه ، كما يغلق المرء عينيه أمام هاوية سحيقة تجنباً للدوار . ومن تلك المسائل أيضاً مسألة النظام بوجه عام : « لماذا كان الواقع منظماً مرتباً يرى فيه الفكر نفسه كأنه ينظر الى مرآة ؟ لماذا لم يكن العالم فوضى بغير نظام ؟ » . قلت ان أمثال هذه المشكلات لا تتناول ما هو موجود ، بقدر ما تتناول ما ليس بموجود . والواقع انه ما كان للمرء ان يدهشه وجود شيء ـ المادة او الروح أو الله ـ لولا انه يسلّم ضمناً بأن من الممكن أن لا يوجد شيء . اننا نتخيل ، او قل اننا نعتقد اننا نتخيل ان الوجود انما جاء ليملأ فراغاً وان العدم سابق على الوجود منطقياً : فالواقع الاولى ـ الذي نسميه مادةً أو روحاً أو الهاً ـ انما جاء ينضاف الى العدم ، وذلك امر لا يفهم . وكذلك ما كان للمرء أن يتساءل لماذا كان هنالك نظام ، لولا أنه يظن أنه يتصور وجود فوضى خضعت للنظام ، فوجودها سابق اذن على وجود النظام ، نظرياً في اقل تقدير . ولا بد اذن من تعليل هذا النظام ، على حين ان الفوضى لا تحتاج الى تعليل لانها هي الواجبة الوجود اصلاً . تلكم هي وجهة النظر التي نتعرض لخطر البقاء فيها ما ظللنا نحاول أن نفهم فحسب . اما اذا حاولنا بالاضافة الى

ذلك أن نولّد (ولن نستطيع ذلك طبعاً الا بالفكر) ، فاننا كلما مدّدنا ارادتنا وحاولنا أن نذيب فيها تفكيرنا ثم تعاطفنا اكثر من ذلك مع الجهد الذي يولّد الاشياء ، فان هذه المشكلات ما تلبث ان تتراجع ، ان تنقص ، أن تختفي . ذلك أننا نشعر أن الارادة الخلاّقة أو الفكر الخلاّق ، كمثل الاله ، هو أكثر امتلاءً بنفسه ، في رحابة واقعه ، من ان يمكن ان تراوده فكرة فقدان النظام او فقدان الوجود . ولو تصور امكان الفوضى المطلقة ، وامكان العدم المطلق من بابٍ أولى ، لكان كأنه يتصور انه كان يمكن ان لا يوجد البتة ، وذلك ضعف فيه لا يتفق مع طبيعته التي هي قوة . اننا للما التفتنا الى الفكر الخلاّق هذا بدت لنا الشكوك التي تعذب الانسان السوي السليم غيرَ سوية ولا سليمة . لنتذكر ذلك الانسان الشكاك الذي يغلق النافذة ، ثم يعود ليتثبت من انه اغلقها ، ثم يعود ليتثبت من تثبته ، وهكذا دواليك . لو سألناه عن دواعيه لقال انه استطاع في كل مرة ان يعيد فتح الباب محاولاً ان يزيد اغلاقه احكاماً . واذا كان فيلسوفاً صعد بتردد سلوكه الى مستوى التبرير العقلي فصاغه في صورة مسالة : « كيف يمكن أن يتأكد المرء ، ان يتأكد تأكداً نهائياً ، من انه فعل ما كان يريد أن يفعله ؟ . » والحقيقة ان القدرة على العمل عند هذا الرجل مصابة ، وان هذا هو علة ما يشكو منه : لقد كان ضعيف الارادة في القيام بالفعل ، فكان قيامه بالفعل لا يخلف في نفسه الا يقيناً ضعيفاً . والآن نتساءل : هل المشكلة التي يطرحها هذا الرجل على نفسه ، نحلها نحن ؟ كلا طبعاً ، ولكننا لا نطرحها : وذلك هو تفوقنا عليه . قد يخيل اليّ في الوهلة الاولى انه يملك في نفسه أكثر مما أملك ، فقد اغلقنا كلانا النافذة ، ولكنه بالاضافة الى ذلك قد أثار مشكلةً فلسفية ، على حين انني لم أثر اية مشكلة . بيد ان السؤال الذي أضافه هو الى العمل الذي

انه لا يمثل في الواقع الا ناحية سلبية ، فليس هو زيادة بل هو نقص . انه نقص في الارادة . ذلك هو تماماً الشعور الذي تولّده في نفسي بعض « المسائل الكبرى » حين أرد نفسي الى اتجاه الفكر الخلاّق . انها تميل الى الصفر كلما اقتربنا منها ، لانها ليست الا المسافة بيننا وبينها . وعندئذ نكتشف وهم ذلك الذي يتوهم انه حين يطرحها يفعل أكثر مما يفعل حين لا يطرحها . مثله كمثل من يتخيل ان في الزجاجة التي شرب نصفها أكثر مما في الزجاجة الملأى ، لان الزجاجة الملأى لا تحوي الا خمراً ، على حين ان الزجاجة الاولى تحوى خمراً ، وتحوي عدا الخمر فراغاً .

ولكن متى أبصرنا الحق بالحدس فان عقلنا يصحح نفسه ويصلح خطأه ، ويعبّر عن خطئه هذا تعبيراً عقلياً . لقد تلقى الايحاء ، وها هوذا الآن يتولى الرقابة . فكما يمضي الغطّاس جاسّاً في أعماق المياه ما دلّ عليه الطيار من أعالي الجو ، كذلك العقل المنغمس في البيئة التصورية يمضي متحققاً ، نقطة نقطة ، بالملامسة ، بالتحليل ، مما كان موضوع رؤية تركيبية فوق العقل . فلولا ان جاءه النذير من خارج لما خطر له أنه ربما كان متوهماً ، لان توهمه جزء من طبيعته . حتى اذا أوقظ من سباته ، أخذ يحلل تلك المعاني ، معنى الفوضى ، ومعنى العدم ، وما اليهما من معان تنشأ معهما . فيدرك عندئذ ــ ولو الى لحظة ، ولو عاد الوهم فوراً بعد ان طرد ــ انه لا يمكننا ان نزيل ترتيباً الا ويحل محله ترتيب آخر ، وانه لا يمكننا ان ننتزع مادة الا وتحل محلها مادة اخرى . وان « الفوضى » و « العدم » انما يدلان اذن على حضور ــ هو حضور شيء أو ترتيب أصبحا لا يعنياننا ، او اصبحا يزعجان جهدنا أو انتباهنا . وليس وصفنا هذا الحضور بأنه غياب الا تعبيراً عن خيبة املنا . ويترتب

على أن هذا الكلام عن غياب كل نظام (ترتيب) أو عن غياب جميع الاشياء ، أي عن الفوضى المطلقة وعن العدم المطلق ليس الا نطقاً بالفاظ خالية من المعنى ، لان الازالة ليست الا احلالا تنظر الى احد وجهيه ، ولن يكون الغاء كل نظام او الغاء جميع الاشياء ، الا احلالا ذا وجه وحيد ، وهذه فكرة ليس لها من الوجود اكثر مما لفكرة الدائرة المربّعة . وحين يتكلم الفيلسوف اذن عن الفوضى وعن العدم ، فانه لا يزيد على أن ينقل الى أفق التأمل فكرتين ـ رُفعتا الى المطلق وأُفرغتا بذلك من كل معنى ومن كل محتوى فعلي ـ فكرتين انما وجدتا أصلاً للعمل وكانتا اذن مرتبطتين بنوع معين من المادة او النظام ، لا بكل نظام أو بكل مادة .

فاذا كان ذلك كذلك فماذا تصير مشكلتا أصل النظام وأصل المصير ؟ انهما تتبددان ، لانهما لا تُطرحان الا اذا كنا نتخيل الوجود والنظام « طارئين » ، واذا كنا نتخيل العدم والفوضى تبعاً لذلك ، ممكنين ، أو يمكن تصورهما في أقل تقدير . والحق ان هذا كله الفاظ ، الحق ان هذا كله سراب أفكار .

ومتى ارتوى الفكر الانساني بهذا الاقتناع ، وتخلص من ذلك الحصار اخذ يتنفس . فلم تربكه بعد ذلك المسائل التي كانت تؤخر سيره قُدُماً(١) . ان المصاعب التي كانت تثيرها الريبية القديمة والنقدية الحديثة

---

(١) حين ننصح بحالة نفسية تتبدد فيها المشكلات ، فاننا لا نفعل هذا طبعا الا بالنسبة الى المشكلات التي تبعث في رؤوسنا الدوار لانها تضعنا امام الفراغ . وشتان بين الوضع شبه الحيواني الذي يتخذه انسان لا يطرح على نفسه أي سؤال ، وبين الوضع شبه الالهي الذي يتخذه فكر لا يغريه ، بحكم العجز الانساني ، ان يطرح مشكلات زائفة . ان المشكلة ، عند هذا الفكر الفذ ، تهم دائما ان تظهر ، ولكن النقيض العقلي الذي يثيره فيه الحدس يوقف دائما ما فيها من طابع عقلي . انه لا يحلل الوهم ، انه لا يبدده ، لان هذا الوهم لم يعلن عن نفسه . ولكن الوهم يحلل ويبدد اذا هو أعلن عن نفسه . ان هاتين

مثلاً ، واحدة بعد أخرى ، ستزول حينذاك . ولقد يمر الى جانب الفلسفة الكنتية و «نظريات» المعرفة المنبثقة عن مذهب كَنْت فلا يتوقف عندها . لان كل موضوع كتاب كَنْت « نقد العقل المحض » انما يتناول في الواقع هذا التعليل : كيف ينضاف نظام معيّن الى مواد يفرض فيها انهــا فوضى . وانتم تعلمون الثمن الذي يحملنا هذا التعليل على دفعه : انه يرى أن الفكر الانساني يفرض صورته على « حسيات متنوعة » لا ندري من أين جاءت ؛ وأن النظام الذي نجده في الاشياء انما هو النظام الذي نضعه فيها نحن أنفسنا . ومعنى هذا ان العلم مشروع ولكنه نسبي ، اي مرهون بملكة المعرفة لدينا ، اما الميتافيزيقا فهي غير ممكنة ، لانه لا معرفة في خارج العلم . هكذا وُضع الفكر الانساني في ركن ، كتلميذ معاقب ، وحرِّم عليه أن يلتفت يمنةً أو يسرة ليرى الواقع كما هو . وذلك أمر طبيعي اذا لم نلاحظ ان فكرة الفوضى متناقضة ، او قل غير موجودة ، وانها مجرد نقطة يشار بها الى تأرجح الفكر بين نظامين مختلفين ، وأن من السخف والحالة هذه ان نفترض أن الفوضى سابقة على النظام منطقياً أو زمانياً . ان ميزة الفلسفة الكنتية هي انها مدّدت هذا الوهم الطبيعي الى آخر مدى ، واستخرجت منه جميع نتائجه . ولكنها احتفظت بهذا الوهم ، حتى أنها تقوم عليه . فمتى بددنا الوهم ، رددنا الى الفكر الانساني فوراً ، بالعلم وبالميتافيزيقا ، معرفته للمطلق .

ها نحن نعود الى النقطة التي انطلقنا منها . لقد قلنا ان علينا أن نرجع الفلسفة الى دقة أعلى ، وأن نجعلها قادرة على حل مسائل أخص :

الامكانيتين المتعارضتين ، اللتين هما من مستوى عقلي ، تزيل كل منهما الاخرى عند... ، فلا يبقى ثمة مكان الا لحدس الواقع . وفي الحالتين اللتين استشهدنا بهما كان تحليل فكرتي الفوضى والعدم هو التقيض العقلي لوهم النظرية العقلية .

وان نجعلها مساعدة للعلم الوضعي ، ومصلحة للعلم الوضعي اذا دعت الحاجة الى ذلك . فلا مذاهب كبرى ، بعد الآن ، تتناول الممكن كله ، وتتناول غير الممكن أيضاً في بعض الاحيان . فحسبنا الواقع ، مادة وروحاً . ولكن يجب أن نطلب من نظريتنا أن تبلغ من إحكام الاحاطة بهذا الواقع ان أي تأويل آخر لا يستطيع أن يتسلل الى ما بينهما . وعندئذ لن يبقى هنالك الا فلسفة واحدة ، كما ليس هنالك الا علم واحد . وسينشآن كلاهما عندئذ من جهد مشترك يتقدم خطوة خطوة . وسيكون المنهج الفلسفي في حاجة الى تحسين ، يوازي ويكمل التحسين الذي تحقق من قبل للعلم الوضعي .

تلكم هي العقيدة التي حكم عليها بعضهم بانها مسيئة الى « العلم » والى « العقل » . لقد كان ذلك منهم خطأ مزدوجاً . ولكن الخطأ نافع . وسيكون من المفيد ان نحلله .

ولنبدأ بالنقطة الاولى . ان من الملاحظ أن الذين اتهمونا بالاساءة الى العلم ليسوا هم العلماء الحقيقيين . هذا عالم انتقد رأياً من آرائنا . لماذا ؟ لأنه عدّه رأياً علمياً ، لاننا نقلنا الى ارض العلم ، أي الى حيث يشعر انه كفء ، مشكلةً فلسفية صرفة . وأعود فاقول مرة أخرى اننا أردنا فلسفة تخضع لرقابة العلم وتستطيع أيضاً أن تدفعه الى امام . واحسب اننا ظفرنا بذلك ، ما دام علم النفس وعلم الاعصاب وعلم الامراض وعلم الحياة ، ما دامت جميع هذه العلوم قد ازداد انفتاحها ، يوماً بعد يوم ، لآرائنا التي عُدّت في أول الامر مفارقة . ولكن هب هذه الآراء بقيت مفارقة : انها لا يمكن أبداً ان تكون معاديةً للعلم . انها جهد يهدف الى اقامة ميتافيزيقا يكون بينها وبين العلم حدود مشتركة ، ويمكن التحقق من صدقها على كثير من النقاط تبعاً لذلك . وهبك لم تسر على طول

هذه الحدود ، هبك لم تزد على ان لاحظت ان هذه الحدود موجودة ، وان الميتافيزيقا والعلم يمكن يتلامسا هذا التلامس : ان ذلك وحده يجعلك تدرك المنزلة الرفيعة التي أسندناها الى العلم الوضعي . ما من فلسفة انزلت العلم الوضعي هذه المنزلة ، حتى ولا الفلسفة الوضعية . لقد اسندنا الى العلم ، كما اسندنا الى الميتافيزيقا ، قدرة على ادراك المطلق . كل ما هنالك أننا طلبنا الى العلم أن يظل علمياً ، وان لا يزدوج بميتافيزيقا لا شعورية تبدو للجهلة ولانصاف العلماء عندئذ لابسة مسوح العلم . لقد ظلت هذه « النزعة العلمية » خلال نصف قرن عقبة في طريق الميتافيزيقا . كان كل جهد حدسي يثبّط سلفاً ، ويتكسر على صخور انكارات تظن علمية . صحيح ان هذه الانكارات قد صدرت ، غير مرة ، عن علماء حقيقيين . ولكن هؤلاء العلماء كانوا قد ضللتهم تلك الميتافيزيقا الرديئة التي زعم أصحابها أنها مستمدة من العلم ، والتي كانت بتعلقها على العلم تفسد العلم في نقاط كثيرة ، حتى لقد كانت تفسد الملاحظة لانها كانت في بعض الاحوال تضع نفسها بين الملاحِظ وبين الاشياء التي يلاحظها . واحسب أننا برهنا على ذلك من قبل بضرب امثلة واضحة ، وخاصة مثال أمراض الافازيا ، فنفعنا بذلك العلم والفلسفة على السواء . ولكن هبك لا تريد أن تكون ميتافيزيقياً ولا عالماً الى الحد الذي يمكنك من الدخول في هذه الاعتبارات ، هبك غير مكترث بمضمون المذهب الذي نذهبه ، وهبك تجهل منهجه : ان نظرة بسيطة تلقيها على التطبيقات التي أجريناها خليقة بأن تظهرك على المتاريس العلمية التي كان لا بد لنا من اقامتها قبل الهجوم على أيسر مشكلة . انك لا تحتاج الى اكثر من ذلك حتى ترى المنزلة التي انزلنا العلم . والحق ان الصعوبة الرئيسية التى يصادفها البحث الفلسفي تكمن هنا . ان الاستدلال الذي يقوم على افكار

مجردة أمر سهل ، وما البناء الفلسفي الا لهو متى أوتي المرء بعض الموهبة فيه . وقد يكون تعمق الروح بالحدس أصعب من ذلك ، ولكن ما من فيلسوف يثابر على العمل في هذا ، لأنه سرعان ما يرى في كل مرة ما هو قادر على رؤيته . اما اذا أخذت بالمنهج الذي نأخذ به ، فانك لن تفرغ يوماً من القيام بدراسات تحضيرية ، انك لن تفرغ يوماً من التعلم . هذه مشكلة فلسفية . اننا لم نخترها اختياراً ، وانما صادفناها مصادفة . انها تسد علينا الطريق . فيجب اذن أن نزيحها أو أن نكف عن التفلسف . ولا مهرب . يجب أن نودع المكر الجدلي الذي ينوّم الانتباه ويوهم بالتقدم في الحلم . يجب أن نحل الصعوبة ، وأن نحلل المشكلة الى عناصرها . الى أين يقودنا هذا ؟ لا أحد يدري . بل لا أحد يعرف ما هو العلم الذي يجب أن نرجع اليه من أجل هذه المشكلات الجديدة . لقد يكون علماً غريباً عنا كل الغرابة . وليس يكفي أن نتعلم هذا العلم ، بل ولا أن نتعمقه كثيراً : فلسوف يكون علينا في بعض الأحيان أن نصلح بعض أساليبه ، أن نصلح بعض عاداته ، أن نصلح بعض نظرياته ، متقيدين بالوقائع وبالدواعي التي أثارت أسئلة جديدة . ليكن ! سنعلم العلم الذي نجهل ؛ وسنتعمقه ؛ وسنصلحه اذا لزم الاصلاح . فاذا اقتضى ذلك أشهراً او سنين ؟ سنقف عليه ما يجب أن نقفه من وقت . واذا لم يكفه عمر بكامله ؟ ستنهيه أعمار عديدة . ما من فيلسوف ملزم بانشاء الفلسفة كلها الآن . تلكم هي اللغة التي خاطبنا بها الفيلسوف . وذلكم هو المنهج الذي اقترحناه عليه . انه يطالبه بأن يكون مستعداً ، مهما تكن سنه ، لأن يعود طالباً .

والحق أن الفلسفة قاربت أن تصل الى هذا . لقد تحقق التغير في بعض النقاط منذ الآن . لئن عُدَّت آراؤنا مفارقة حين ظهورها ، لقد

اصبح بعضها اليوم شائعاً مبذولاً . وبعضها بسبيل ان يصبح كذلك . ونحن نعترف بانه لم يكن يمكن ان تُقبل في أول الأمر . اذ لا بد لذلك من ان تنتزع عادات راسخة رسوخاً عميقاً ، عادات هي امتدادات طبيعتنا في الواقع . ان جميع أساليبنا في الكلام والتفكير والادراك تشتمل على الاعتقاد بأن السكون والثبات هما الاصل ، وان الحركة والتغير اشبه بطارئين ينضافان الى اشياء هي بذاتها لا تتحرك ، وهي بذاتها لا تتغير . ان تصورنا للتغير هو تصور صفات أو حالات تتعاقب على جوهر . وكل صفة من هذه الصفات وكل حالة من الحالات هي في هذا التصور أشياء ثابتة ، وما تغيرها الا تعاقبها : اما الجوهر نفسه الذي يقتصر دوره على حمل الحالات والصفات المتعاقبة فهو الثبات نفسه . ذلكم هو المنطق الذي يثوي في لغاتنا ، والذي عبّر عنه ارسطو مرةً الى الأبد حين جعل الحكم ماهية العقل ، وحين عرّف الحكم بانه اسناد محمول الى موضوع . فالموضوع متى سمّي فقد عُرّف بأنه ثابت ، وانما يكون تغيره عندئذ في تنوع الحالات التي يوصف بها واحدة بعد واحدة . ونحن حين نتبع طريقة البدل هذه بين موضوع ومحمول ، بين ساكن وساكن ، فانما نجاري مقتضيات لغتنا ، أو قل بكلمة واحدة اننا نخضع لطبيعتنا . ذلك أن الطبيعة قد يسّرت الانسان للحياة الاجتماعية . لقد ارادت ان يعمل الناس جماعة . وهذا العمل سيكون ممكنا اذا نحن سلّمنا بالموضوع ثابتاً ثباتاً حاسماً على وجه الاطلاق ، من جهة ، وبالصفات والاحوال ثابتةً ثباتاً حاسماً الى حين ، من جهة أخرى ، لتصبح محمولات . فاذا نحن ذكرنا الموضوع كنا نجعل الكلام الذي نخاطب به الآخرين مستنداً الى معرفة يملكها هؤلاء المستمعون سلفاً ، لان المفروض في الجوهر انه ثابت ؛ فيعرفون عندئذ الى اين يجب عليهم أن يوجهوا انتباههم ، ثم

ياتي بعد ذلك ما نريد أن نخبرهم به ، وهو أمر جعلناهم ينتظرونه حين ذكرنا الجوهر ، فجاءهم به المحمول . ولكن الوسائل التي عمدت اليها الطبيعة من أجل ان تهيئنا لان لا نرى في التغير والحركة الا طارئين ولأن نعد الثبات والسكون جوهرين أو حاملين ، لا تقتصر على انها اعدتنا للحياة الاجتماعية ، وتركت لنا كامل الحرية من أجل تنظيم هذه الحياة الاجتماعية ، وجعلت اللغة ضرورية بذلك ، وانما يجب أن نضيف ان ادراكنا يسير هو نفسه على هدى هذه الفلسفة . انه يقصّ من المكان المتصل أجساماً يختارها على نحو من شأنه أن يجعلها قادرة على أن تعامل كما لو كانت ثابتة أثناء النظر فيها . فاذا كان التغير أقوى من ان لا يفجأ البصر قلنا ان الحالة التي كنا امامها قد حلت محلها حالة اخرى ، ثابتة هي الاخرى . هنا أيضاً نلاحظ أن الطبيعة ، التي تحضر العمل الفردي والاجتماعي ، هي التي رسمت الخطوط الكبرى من لغتنا وتفكيرنا ، دون أن تجعلها متطابقة مع ذلك ، تاركةً مجالاً واسعاً للاحتمال والتنوع أيضاً . يكفي حتى نقتنع بذلك أن نقارن بين ديمومتنا (زماننا) وبين ما يسمى ديمومة الاشياء : انهما لايقاعان مختلفان اختلافاً كبيراً ، يحسبان بحيث أن أقصر لحظة ممكنة الادراك من زماننا انما تتم فيها ملايين الملايين من الاهتزازات ، أو قل بوجه عام ملايين الملايين من الحوادث الخارجية التي تتكرر : فهذا التاريخ الواسع الذي قد ننفق مئات القرون اذا أردنا أن نعرضه ، انما ندركه نحن مركباً فردياً . هكذا ترون أن الادراك والفكر واللغة وجميع الفعاليات الفردية والاجتماعية تتآمر على جعلنا أمام أشياء يمكن أن نعدها ثابتة وساكنة أثناء النظر اليها ، وكذلك أمام أشخاص ، منها شخصنا نفسه ، تصير في نظرنا الى أشياء وبالتالي الى جواهر ثابتة لا تتغير . فكيف السبيل الى اقتلاع ميل راسخ هـذا

الرسوخ العميق ؟ كيف نحمل الفكر الانساني على السير في عكس الاتجاه الذي يسير فيه عادة ، أي على ان يبدأ بالتغير والحركة من حيث انهما الواقع نفسه ، وعلى ان لا يرى في الوقفات او الحالات الا مناظر آنية التقطتها آلة التصوير للمتحرك ؟ كان لا بد أن نبيّن له أنه اذا كان السير الذي اعتاد الفكر ان يسيره مفيداً من الناحية العملية ، مناسباً للتخاطب ، ملائماً للتعاون وللعمل ، فان هذا السير يؤدي الى مشكلات فلسفية لا تحل ولن تحل من حيث انها ُطرحت طرحاً معكوساً . ولأن الناس رأوا انها لا سبيل الى حلّها ، ولأنها لم تبدُ لهم مطروحةً طرحاً سيئاً ، انما انتهوا الى الاعتقاد بأن كل معرفة نسبية ، وبأن الوصول الى المطلق مستحيل . ان النجاح الذي ظفر به المذهب الوضعي والمذهب الكَنْتي ، وهما الموقفان الفكريان اللذان كان يقفهما جميع الناس تقريباً ، حين اخذت أنا بالتفلسف ، انما يرجع اكثر الفضل فيه الى ذلك . فكان لا بد أن أعدل عن هذا الموقف الخاضع شيئا بعد شيء ، كلما ازددت ادراكاً للسبب الحقيقي المؤدي الى هذه التناقضات التي لا سبيل الى حلها . لقد ادركت أن هذه التناقضات هي من صنع الانسان . انها ليست صادرة عن قرارة الاشياء ، وانما هي ناشئة عن أن الانسان نقل الى أفق التأمل نقلاً آلياً ، عاداتٍ تعوّدها في ميدان العمل . وما صنعه العقل بالانقياد ، يستطيع العقل أن يزيله بالجهد . وسيكون ذلك للفكر الانساني تحرراً .

ولنسارع الى القول من جهة أخرى : ان المنهج الذي ُيقترح لا يمكن ان ُيفهم الا اذا طبّق على مثال . وكان المثال هنا موجوداً . كان علينا أن ندرك الحياة الداخلية تحت الحالات التي نراكمها في زمان مكاني . وكانت التجربة فيمتناول الجميع . والذين ارتضوا ان يقوموا بها لم يصعب

عليهم أن يتصوروا جوهر الذات على أنه الديمومة نفسها . لقد قلنا يومئذ ان الذات لحن متصل اتصالا لا انقسام له ولا انفصام له ، فيه يدخل الماضي في الحاضر فيؤلف معه كلاً غير منقسم ، كلاً يظل غير منقسم ، بل وغير قابل للانقسام ، رغم ما ينضاف اليه كل لحظة ، بل قل بفضل ما ينضاف اليه كل لحظة . نحن ندرك ذلك بالحدس . ولكننا متى أردنا أن نصوّره تصويراً عقلياً رحنا نصفّ حالات متميزةً الى جانب حالات متميزة كما تصف حبات عقد اللؤلؤ ، وتخيلنا لنظمها خيطاً ليس هذا الشيء ولا ذاك ، فلا هو يشبه اللآليء ولا هو يشبه أي شيء ، وانما هو كيان اجوف ، لفظة لا أكثر . ان الحدس يطلعنا على الشيء الذي لا يدرك منه العقل الا صورته المكانية ، وترجمته المجازية .

ذلك أمر واضح بالنسبة الى جوهرنا نحن . فماذا عن جوهر الاشياء ؟ حين بدات أكتب لم تكن الفيزياء قد حققت ذلك التقدم الحاسم الذي جعلها تجدد آراءها في بنية المادة . ولكنني لاقتناعي منذ ذلك الحين بأن السكون والثبات ليسا الا منظرين ملتقطين للمتحرك والمتغير ، لم يكن في وسعي ان اصدّق أن المادة ، التي نحصل على صورتها الجامدة بجعل التغيرات ساكنة فندركها عندئذ على أنها صفات ، لم يكن في وسعي أن اصدق ان هذه المادة مؤلفة من عناصر جامدة مثلها . ومهما يكن المرء قد امتنع عن تخيل الذرة او الجسيم أو اي عنصر اخير على هيئة صورة ، فان هذا العنصر يظل مع ذلك شيئاً هو بمثابة حامل لحركات وتغيرات ، فهو اذن في ذاته غير متغير ، وهو اذن في ذاته غير متحرك . قلت لنفسي : لا بد أن نعدل عاجلاً أو آجلا عن فكرة الحامل هذه . وسقت كلمةً في هـذا الموضوع في كتابي الاول ، اذ انتهيت الى ما اسميته « حركاتِ حركات » ، دون أن استطيع مع ذلك أن أوضح فكرتي مزيداً من

التوضيح(١) . ثم حاولت في الكتاب التالي أن أقترب من الامر مزيداً من الاقتراب(٢) . ثم مضيت الى ابعد من ذلك في محاضرتيَّ عن « ادراك التغير »(٣) . ان السبب الذي جعلنا نكتب فيما بعد أن « التطور لا يمكن أن يعاد تأليفه بأجزاء من المتطور » هو بعينه السبب الذي قادنا من قبل الى الظن بأن الجامد لا بد أن ينحل الى شيء آخر غير الجامد . ان ميل الفكر الانساني ميلاً لا يمكن تجنبهُ الى أن يتصور العنصر على انه ثابت ، ان هذا الميل أمر مشروع في ميادين أخرى ، لانه مطلب من مطالب العمل : ومن أجل هذا السبب نفسه انما يجب على التأمل أن يحاذره . ولكني لم أستطع ان أزيد على أن الفت النظر الى هذه النقطة . قلت لنفسي لا بد أن تنتهي الفيزياء ، عاجلاً أو آجلاً ، الى أن ترى في ثبات العنصر شكلا من الحركة . وربما عدل العلم يومئذ عن السعي الى تخيل العنصر على هيئة صورة ، لان صورة الحركة انما هي صورة نقطة (اي جسيم جامد أيضاً) تتحرك . وبالفعل ، جاءت المكتشفات النظرية الكبرى في هذه السنين الاخيرة ، فحملت علماء الفيزياء على أن يفترضوا نوعاً من الاتحاد بين الموجة والجسيم ــ ويمكن ان نقول بين الجوهر والحركة(٤) . ثم جاء فيلسوف عميق ، وصل من الرياضيات الى الفلسفة ، فرأى في قطعـة الحديد « لحناً متصلا »(٥) .

---

(١) « مدركات الشعور المباشرة » ، باريز ١٨٨٩ ، ص ١٥٦ .

(٢) « المادة والذاكرة » ، باريز ١٨٩٦ ، وخاصة الصفحات ٢٢١ ــ ٢٢٨ ؛ راجع الفصل الرابع كله ، وخاصة ص ٢٣٣ .

(٣) « ادراك التغير » ، اكسفورد ١٩١١ (محاضرتان اعيد نشرهما في هذا الكتاب) .

(٤) راجع في هذا الموضوع ما كتبه باشلار عن « الشيء في ذاته والميكروفيزياء » ، ص ٥٥ ــ ٦٥ من مجموعة « بحوث فلسفية » ، باريز ١٩٣١ ــ ١٩٣٢ .

(٥) عن آراء هوايتهد هذه وعن القربى بينها وبين آرائنا ، راجع ما كتبه جان ڤال حول « فلسفة هوايتهد التأملية » ، ص ١٤٥ ــ ١٥٥ ، في كتاب « نحو العياني » ، باريز ١٩٣٢ .

ما أكثر « المفارقات » التي تشبه « مفارقتنا » الأساسية كثيرا أو قليلا ، والتي استطاعت أن تجتاز ، شيئا بعد شيء ، المسافة الواقعة بين كونها بعيدة الاحتمال ، وبين كونها قريبة الاحتمال ، ثم سارت نحو الشيوع الى حيث لعلها أصبحت مبذولة . وأعود فاقول اننا انطلقنا من تجربة مباشرة ، ولكن نتائج هذه التجربة لا يمكن أن تحظى بتبنيها اذا لم يحمل على تبنيها تقدمُ التجربة الخارجية مع جميع أساليب الاستدلال المرتبطة بهذه التجربة الخارجية . فكذلك كان موقفي أنا : انني لم أدرك ادراكاً واضحا ولا قبلت قبولا نهائيا هذه النتيجة أو تلك من نتائج تأملاتي الاولى الا حين استطعت أن أصل اليها مرة أخرى بسلوك طريق آخر مختلف عن الطريق الاول كل الاختلاف .

ولأضرب مثالا على ذلك برايي في العلاقة النفسية ــ الفيزيولوجية . حين طرحنا على انفسنا مسألة التأثير المتبادل بين الجسم والروح ، فاننا لم نطرحها الا لأننا التقينا بها في دراستنا « مدركات الشعور المباشرة » . كنا قد راينا أن الحرية واقع . ومن جهة أخرى كان الفلاسفة عامة يسلّمون ، كعقيدة علمية ، بالحتمية الشاملة التي اتخذها العلماء قاعدة منهجية . فهل كان يمكن التوفيق بين الحرية الانسانية وبين الحتمية في الطبيعة ؟ واذ كانت الحرية قد أصبحت في نظرنا واقعاً لا سبيل الى جحوده ، فاننا في كتابنا الاول لم نعالج سواها تقريبا ، قائلين لأنفسنا : ان الحتمية ستتفق مع الحرية على نحو ما ستستطيع ذلك ، وانها ستفعل هذا من غير شك ، لانه ما من نظرية يمكن أن تصمد طويلا أمام واقع . ولكن المشكلة التي ازحناها طوال كتابنا الاول قد انتصبت امامنا الآن بحيث لا يمكن تجنبها . فطلبنا اليها ، ملتزمين منهجنا ، أن تطرح نفسها طرحا لا يكون عاما جدا ، بل وأن تأخذ شكلا عيانيا اذا امكن ذلك ،

كان تنطبق على حدود وقائع معينة تمكن ملاحظتها . ان من غير المفيد أن نروي هنا كيف ضاقت هذه المسألة التقليدية ، مسألة « العلاقة بين الروح والجسم » ، كيف ضاقت في نظرنا حتى أصبحت لا تزيد على أن تكون مشكلة تعيين موضع الذاكرة في الدماغ ، وكيف انتهت هذه المسألة الاخيرة ، المسرفة في السعة هي نفسها ، الى أن صارت شيئاً فشيئاً لا تتناول الا ذاكرة الالفاظ ، بل ولا تتناول على وجه أخص الا أمراض هذه الذاكرة الخاصة . ان الدراسة التي قمنا بها على شتى أمراض الآفازيا ، والتي كان هدفنا الوحيد أثناءها أن نستخرج الوقائع صافيةً ، قد دلتنا على أن بين الشعور والجسم علاقةً لا يستطيع اي استدلال أن يحددها تحديداً قبلياً ، أن بينهما تقابلاً ليس هو ما تقول به نظرية الموازاة ، ولا هو ما تقول به النظرية التي تذهب الى أن الشعور حادثة ملحقة ، ولا هو أي شيء من هذا القبيل . لقد ظهر لنا أن دور الدماغ هو أن ينتخب في كل لحظة ، من بين الذكريات ، تلك التي تستطيع أن تنير العمل الذي يهم به المرء ، وأن يبعد الذكريات الاخرى ، فتعود الى الشعور الذكرياتُ التي يمكن أن تنصب في الاطار الحركي الذي يتغير بلا انقطاع ولكنه نُهيأ دائماً ، ثم يبقي ما عداها في اللاشعور . وهكذا يكون دور الجسم هو أن يمثل حياة الروح ، وان يرسم مفاصلها الحركية ، كما يفعل رئيس الاركستر بالنسبة الى توزيع موسيقي . فليست وظيفة الدماغ أن يفكر ، بل وظيفته أن يمنع الفكر من أن يتيه في الحلم . انه عضو **الانتباه الى الحياة** . تلكم هي النتيجة التي وصلنا اليها من الدراسة الدقيقة للوقائع السليمة والمرضية ، أي من الملاحظة الخارجية بوجه عام . ولكننا لاحظنا عندئذ أن التجربة الداخلية في حالتها الصافية ، حين أطلعتنا على « جوهر » ماهيته انه **يدوم** ، وانه بالتالي امتداد في الحاضر

لماضٍ لا يزول ، كان يمكن أن تعفينا من التساؤل أين تُحفظ الذكرى ، بل كان يمكن أن تحظر علينا هذا التساؤل . ان الذكرى تُحفظ وكفى . ألسنا نسلم جميعاً بذلك حين نلفظ كلمة ؟ اننا من أجل أن نلفظ كلمة لا بد أن نتذكر نصفها الاول لحظةَ ننطق بنصفها الثاني . فهل يعتقد احد ان نصفها الاول قد مضى يُودَعُ في درج ، درج دماغي أو غيره ، يتناوله منه الشعور في اللحظة التالية ؟ واذا صدق هذا على النصف الاول من الكلمة ، فانه يصدق على الكلمة السابقة المتحدة به صوتا ومعنى ، ويصدق كذلك على مطلع الجملة ، وعلى الجملة السابقة ، وعلى سائر الحديث الذي كان يمكن أن نجعله طويلا جدا ، طويلا الى غير نهاية لو شئنا . ان حياتنا كلها ، منذ أول يقظة الشعور فينا ، لشيء شبيه بهذا الحديث الذي يطول الى غير نهاية . ان ديمومتها جوهرية ، غير منقسمة من حيث هي ديمومة محض . هكذا كان يمكنني أن أوفر على نفسي عناء سنين من البحث . ولكن لما كان عقلي لا يختلف عن عقل سائر الناس ، فان قوة الاقتناع التي رافقت حدسي للديمومة حين نظرت في الحياة الداخلية وحدها ، لم تمتد كثيراً الى بعيد . وما كان لي ، خاصةً ، أن استطيع ، بما لاحظته من الحياة الداخلية في كتابي الاول ، أن اتعمق ، كما فعلت ، مختلف الوظائف العقلية : الذاكرة ، تداعي المعاني ، التجريد ، التعميم ، التأويل ، الانتباه . ان علم النفس الفيزيولوجي من جهة ، وعلم النفس المرضي من جهة أخرى ، قد وجّها شعوري الى مسائل عدة كان يمكن بدونها أن أغفل دراستها ، وهي مسائل جعلتنا الدراسة نطرحها طرحاً جديداً . وجاءت النتائج التي وصلت اليها على هذا النحو فلم تخل من تأثير على علم النفس الفيزيولوجي وعلم النفس المرضي نفسيهما . خذوا علم النفس المرضي مثلا : انظروا الى ما تحتله فيه

من شأن هام ، يوما بعد يوم ، فكرةَ الاشتداد النفسي ، وفكرة الانتباه الى الحياة ، وفكرة « الفصام » بكل ما تتضمنه . حتى قولنا بأن الماضي يُحفظ كاملا ، جاءت التجارب الكثيرة التي قام بها تلاميذ فرويد تؤيده تأييدا عمليا .

وأبطأ من ذلك أيضاً الوصولُ الى التسليم بآراء تقع على نقطة التلاقي بين ثلاث تأملات لا اثنتين فحسب . ان هذه الآراء هي الآن ميتافيزيقية . انها تتعلق بادراك الفكر للمادة ، وعليها أن تنهي النزاع القديم بين الواقعية والمثالية بنقل خط الحدود بين الذات والموضوع ، بين الفكرة والمادة . هنا ايضاً تحل المشكلة بطرحها طرحاً آخر . كان التحليل السيكولوجي وحده قد اظهرنا على أن في الذاكرة مستويات شعورية متعاقبة ، ابتداء من « مستوى الحلم » وهو أوسعها جميعا ، وعليه يمتد ماضي الشخص كله ، امتدادَه على قاعدة هرم ، وانتهاء بالنقطة التي هي أشبه بالقمة ، والتي تصبح الذاكرة فيها لا تعدو أن تكون ادراكاً للحاضر مع الشروع في أعمال هي له امتداد . هل ادراك جميع الاجسام المحيطة مكانه الجسم العضوي ؟ ذلك ما يُظن عامةً . فالاجسام المحيطة تؤثر في الدماغ بواسطة أعضاء الحس ، وفي الدماغ تنشأ احساسات وادراكات غير ممتدة ، وهذه الادراكات يسقطها الشعور على الخارج فتغطي الاشياء الخارجية على نحوٍ ما . هذا ما كان يظن عامة . ولكن المقارنة بين معطيات علم النفس ومعطيات الفيزيولوجيا قد أطلعتنا على غير ذلك تماماً . لقد بدا لنا أن الفرضية القائلة بان الاحساسات تسقطُ من المركز فرضية خاطئة اذا نحن نظرنا اليها نظرة سطحية ، وانها تصبح غير مفهومة اذا نحن تعمقناها ، وانها رغم ذلك طبيعية اذا نحن أخذنا بعين الاعتبار الاتجاهَ الذي سار فيه علم النفس وسارت فيه الفلسفة،

والوهمُ الذي لا بد من الوقوع فيه حين يُقتطع الواقع على نحو ما من أجل أن تطرح المشكلات طرحاً ما . لقد كان لا بد لهم من أن يتصوروا في الدماغ نوعا من الادراك المصغّر ، نوعا من صورة مصغّرة عن العالم الخارجي ، صورةٍ يمكن أن تصغر أكثر من ذلك أيضا حتى لتصبح غير ذات امتداد لتنتقل من هنالك الى الشعور : فاذا استلمها الشعور ، وهو مزوّد بـ « المكان » « شكلاً » ، ردّ الامتداد الى ما ليس بذي امتداد ، وأدرك العالم الخارجي ببنائه بناءً . والحق أن جميع هذه النظريات تسقط متى سقط الوهم الذي أدى اليها . اننا لا ندرك الاشياء في أنفسنا بل فيها ؛ أو قل على الاقل اننا ندركها فيها اذا كان ادراكنا « خالصاً » . تلكم هي النتيجة التي انتهينا اليها . وكنا في الواقع لا نزيد على أن نعود الى ما يراه عامة الناس . كتبت أقول : « انك لتثير دهشة كبيرة لدى امريء غريب عن التأملات الفلسفية لو زعمت له ان الشيء الماثل أمامه ، هذا الشيء الذي يراه هو ويلمسه ، لا وجود له الا في فكره ، ولا وجود له الا بالنسبة الى فكره ، أو على وجه أعمّ لا وجود له الا بالنسبة الى فكر ، كما أراد بركلي . . . ولكنك من جهة أخرى ستثير مثل هذه الدهشة لدى هذا الانسان اذا أنت قلت له ان هذا الشيء يختلف اختلافاً كاملا عما يدركه فيه . . . فالرأي العام يرى اذن أن الشيء موجود بذاته ، أن الشيء هو بذاته ما ندركه : انه صورة ، ولكنه صورة موجودة بذاتها » (١) . فكيف امكن أن يبدو رأيي هذا الذي ينطلق من منطلق عامة الناس ، غريبا تلك الغرابة كلها ؟ ان من السهل علينا أن ندرك سبب ذلك اذا نحن تتبعنا نشوء الفلسفة الحديثة ، فرأينا كيف اتجهت منذ البداية الى

(١) المادة والذاكرة ، مقدمة الطبعة السابعة ، الصفحة الثانية بالارقام الرومانية .

المثالية ، خاضعةً في ذلك لاندفاعة كانت هي اندفاعة العلم الناشيء نفسها ؛ وكيف أن الواقعية طُرحت على هذا النحو ذاته ، معبِّرة عن نفسها على أساس تعارضها مع المثالية ، مستعملةً نفس الحدود التي تستعملها المثالية . لقد نشأت عن هذا لدى الفلاسفة عادات فكرية جعلتهم يوزعون « الموضوعي » و « الذاتي » توزيعا واحدا تقريبا ، أيةً كانت العلاقة التي يقررها احدهم بين الحدين ، واية كانت المدرسة الفلسفية التي ينتمي اليها . وان الرجوع عن هذه العادات أمر صعب غايةالصعوبة. واقد ادركنا نحن هذا من ذلك الجهد الذي يوشك أن يكون أليماً ، والذي كان لا بد من استئنافه دائماً ، ذلك الجهد الذي بذلناه نحن في سبيل أن نعود الى وجهة النظر التي تشبه وجهة نظر عامة الناس ذلك الشبه كله . ان الفصل الاول من كتابنا « المادة والداكرة » ، وهو الفصل الذي أودعنا فيه نتيجة تأملاتنا حول « الصور » ، قد عدّه غامضاً جميعُ أولئك الذين تعودوا التفكير الفلسفي بعض التعود ، وذلك بسبب هذا التعود . ولست أدري الآن هل تبدد ذلك الغموض ، ولكنني أعلم أن نظريات المعرفة التي ظهرت في الآونة الاخيرة ، ولا سيما خارج فرنسا ، تبدو كأنها هجرت الحدود التي كان الكنتيون وخصوم الكنتيين متفقين على طرح المشكلة بها . لقد أصبح الباحثون يعودون الى المعطيات المباشرة ، أو هم يتجهون الى هذا .

ذلكم عن العلم ، وعمّا أخذ علينا من أننا نحارب العلم . فماذا عن العقل ؟ أحسب أنه ما كان ينبغي أن تحدث هذه الجلبة كلها من اجله . وكان ينبغي للعقل ، ما دام عقلا وما دام تبعا لذلك يفهم كل شيء ، كان ينبغي له أن يفهم وأن يعلن أننا لم نبغِ الا الخير . والحق أن ما كانوا يدافعون عنه ضدّنا انما هو أولاً « نزعة عقلية » جافة ، مؤلفةً خاصةً

من انكارات ، حذفنا منها الجزء السلبي بمجرد اقتراحنا بعض الحلول ؛ وهو ثانياً ، وربما رئيسياً ، « نزعة" لفظية » تفسد جزءاً من المعرفة أيضاً ، أردنا أن نبعدها ابعاداً نهائياً .

ما العقل في حقيقة الأمر ؟ انه طريقة الانسان في التفكير . لقد ُوهب لنا كما وهبت الفريزة للنحلة ، من أجل أن يكون لسلوكنا هاديا . ولأن الطبيعة قد يسرتنا لاستعمال المادة والسيطرة عليها ، فان العقل لا يتحرك بسهولة الا في المكان ، ولا يشعر بالارتياح الا فيما ليس بعضوي . انه متجه أصلاً" الى الصنع . فهو يتجلى في نشاط يمهد للفن الميكانيكي ، وفي لغة تؤذن بالعلم ـ وكل ما عدا ذلك من العقلية البدائية انما هو معتقدات وتقاليد. فالتطور السوي ُ للعقل انما يتم اذن فيالعلم والتكنيكية: فمن ميكانيكا ما تزال فجة" الى رياضيات تظل غير دقيقة ؛ ومن رياضيات تصبح علمية و ُتنبيع سائر العلوم من حولها الى فن ميكانيكي ما ينفك يتحسن بفضلها تحسناً لا نهاية له . هكذا يدخلنا العلم والفن الى صميم المادة ، الاول يفهمها والثاني يستعملها . ومن هذه الناحية سينتهي العقل من حيث المبدأ الى ادراك مطلق . وسيحقق عندئذ نفسه تحقيقا كاملا . فبعد أن كان غامضا في البداية لأنه لم يكن الا ادراكاً غامضاً للمادة ، يأخذ يتجلى هو نفسه بمزيد من الوضوح والدقة على قدر معرفته للمادة معرفة" ما تنفك تتضح وتدق . ولكنه في الحالين ، في وضوحه وفي غموضه ، انما هو انصراف الروح بانتباهها الى المادة . فكيف تظل الروح عقلاً" أيضاً اذا هي التفتت الى نفسها ؟ اننا نستطيع أن نخلع على الاشياء ما نشاء من أسماء ، واكرر انني لا أرى كبير ضير في ان نسمي معرفة الروح للروح عقلاً" أيضاً اذا نحن حرصنا على ذلك . ولكن لا بد لنا عندئذ من أن نخصص فنقول ان هناك وظيفتين عقليتين ، تسير احداهما

في عكس الاتجاه الذي تسير فيه الاخرى ، لان الروح لا تفهم الروح الا اذا عادت فصعدت منحدر العادات التي تعودتها من اتصالها بالمادة ، وهذه العادات هي ما تسمى في اللغة الدارجة بالميول العقلية . أفليس الافضل والحالة هذه ان نطلق اسماً آخر على وظيفة ليست هي ما يسمى عادةً بالعقل ؟ انني اسمي هذه الوظيفة حدساً . فالحدس هو انتباه الفكر الى الفكر زيادةً ، بينما هو منتبه الى المادة موضوعِه . وهذا الانتباه الاضافي يمكن ان يربّى وأن ينمّى على نحو منهجي .. فبذلك ينشأ علم للروح هو ميتافيزيقا حقيقية ، يعرّف الروح تعريفاً ايجابياً بدلا من الاقتصار على أن ينفي عنها كل ما نعرفه عن المادة . انني حين أفهم الميتافيزيقا هذا الفهم ، وحين أسند الى الحدس معرفة الروح ، لا اسلب العقل شيئا ، لانني أقول ان الميتافيزيقا التي كانت من صنع عقل صرف قد أسقطت الزمان ، وانها اذن قد انكرت الروح أو عرّفت الروح بانكارات : انني مستعد لأن أدع للعقل معرفة الروح على هذا النحو السلبي تماماً ، اذا كان العقل يحرص على الاحتفاظ بهذه المعرفة السلبية . وكل ما اقوله عندئذ هو أن هناك معرفة للروح غير هذه المعرفة . وأنا اذن لا انتقص العقل في أية نقطة ، ولا اطرده من اي ارض كان يحتلها الى الآن ؛ وعلى الارض التي هي أرضه حقاً ، أسند اليه قوة أنكرتها عليه الفلسفة الحديثة عامةً . ولكنني أقرر أن هناك ، الى جانب العقل ، ملكة أخرى قادرة على نوع آخر من المعرفة . هكذا يكون لدينا العلم والفن الميكانيكي من جهة ، وهما اختصاص العقل وحده ؛ ويكون لدينا الميتافيزيقا من جهة أخرى ، وهي تعتمد على الحدس . وبين هذين الطرفين الاقصيين ستقع علوم الحياة النفسية ، وعلوم الحياة الاجتماعية ، وحتى علوم الحياة العضوية : هذه أقرب الى ميدان العقل ، وتلك اقرب

الى ميدان الحدس . ولكن المعرفة ، حدسية كانت أو عقلية ، ستكون عندئذ موسومة بالوضوح .

ولا كذلك التحادث الذي هو مصدر « النقد » في العادة ، فانه ليس على شيء من الوضوح . من أين تاتي الافكار التي يتبادلها المتخاطبون ؟ وما دلالة الالفاظ ؟ يجب ان لا نظن أن الحياة الاجتماعية عادة مكتسبة أو منقولة . لقد أعد الانسان لحياة مجتمع البشر مثلما اعدت النملة لحياة قرية النمل ، مع هذا الفارق ، وهو أن النملة تملك وسائل جاهزة للوصول الى الهدف ، في حين أن البشر يملكون ما هم في حاجة اليه لاعادة خلق هذه الوسائل وبالتالي لتنويع شكلها . ومهما تكن كل كلمة من كلمات لغتنا اصطلاحية ، فان اللغة ليست اذن اصطلاحاً ، فالكلام طبيعي في الانسان كالمشي سواء بسواء . فما هي الوظيفة الاصلية للغة ؟ هي أن تقيم بين الناس تواصلاً من أجل التعاون . فاللغة تنقل أوامر او نواهي . انها تملي أو تصف . فأما في الحالة الاولى ، فهي تدعو الى العمل المباشر ، وأما في الحالة الثانية فهي تذكر الشيء أو بعض خصائصه من أجل العمل في المستقبل . ولكن وظيفة اللغة في الحالين هي وظيفة صناعية تجارية حربية ، أي اجتماعية دائماً . والاشياء التي تصفها اللغة انما اقتطعها ادراك الناس من الواقع في سبيل العمل البشري . والخصائص التي تذكرها اللغة انما هي النداءات التي يوجهها الشيء الى البشر مهيباً بهم الى فعل . فالكلمة اذن ، كما سبق أن قلنا ذلك ، ستكون كلمة واحدة حين يكون العمل الذي توحي به واحداً ؛ وسيسند فكرنا الى الاشياء المختلفة خاصة واحدة ، وسيتمثلها تمثلاً واحدا ، وسيدرجها تحت فكرة واحدة ، كلما كان النفع الذي يمكن أن يجنى منها يوقظ كلمة واحدة ، وكلما كان العمل الذي تحض عليه يسمى باسم واحد . تلكم

هي الاصول التي ترجع اليها اللفظة وترجع اليها الفكرة أو المعنى . صحيح ان اللفظة والمعنى قد تطورا ، وصحيح انهما ليسا من النفعية في هذه الدرجة الفظة . ولكنهما يظلان مع ذلك نفعيين . ان الفكر الاجتماعي لا يمكن ان لا يحتفظ ببنيته الاصلية . اهو عقل أم حدس ؟ انني أسلّم بأن شيئا من نور الحدس قد تسلل اليه ، فما من فكر يخلو من رهافة النظر ، وما رهافة النظر هذه الا انعكاس الحدس في العقل ؛ وانني لاسلم ايضا بان هذا النصيب الطفيف جداً من الحدس قد اتسع ، فأوجد الشعر ثم أوجد النثر ، وأحال الكلمات التي لم تكن في الاصل الا اشارات ، احالها الى ادوات فن . ولقد تحققت هذه المعجزة لدى الاغريق خاصة . ولكن هذا لا ينفي ان الفكر واللغة اللذين يُسّرا في الاصل لتنظيم نشاط البشر في المكان ، انما هما عقليان أساساً . ولكن عقليتهما كانت غامضة بالضرورة ، كانت تلاؤماً عاماً جداً بين الفكر والمادة التي يجب على المجتمع أن يستعملها . أما ان الفلسفة قد اقتصرت عليها أولاً واكتفت بأن تكون جدلية محضة ، فذلك أمر طبيعي جداً . انها لم تكن تملك شيئاً آخر . ان افلاطون وأرسطو وأمثالهما يتبنون تقطيع الواقع على نحو ما وجدوه جاهزاً في اللغة : ان كلمة « الجدل » اليونانية تعني « الحوار » و « التوزيع » معاً . لقد كان جدل افلاطون محادثةً يحاول فيها المتحادثون ان يتفقوا على معنى كلمة من الكلمات ، وتقسيماً للاشياء على النحو الذي تشير به اللغة . كان جدل أفلاطون محادثة وتقسيماً في آن واحد . ولكن لا بد لتنظيم الافكار هذا تنظيما منقولا عن الكلمات ، أن تحل محله ، عاجلا أو آجلا ، معرفةٌ أقرب الى الدقة ، معرفة تمثلها رموز ادنى الى الاحكام : فكذلك ينشأ العلم متخذا المادة موضوعا صريحا ، والتجريبَ وسيلة والرياضيات مثلا أعلى ؛ وكذلك يصل العقل

الى تعمق المادة تعمقاً كاملا ، والى تعمق ذاته تبعاً لذلك ؛ ولا بد ان تنشأ ايضاً ، عاجلا او آجلا ، فلسفة تتحرر هي أيضا من الكلمة ، ولكن لتمضي هذه المرة في اتجاه هو عكس اتجاه الرياضيات ، فتبرز من المعرفة البدائية والاجتماعية ما هو حدسي بدلا مما هو عقلي . وكان لا بد مع ذلك أن تبقى اللغة قائمة بين الحدس والعقل بعد ان يشتدا ذلك الاشتداد وانها لباقية فعلا على ما كانت عليه دائماً . فمهما تثقل بمزيد من العلم ومزيد من الفلسفة ، فانها تظل تقوم بوظيفتها التي ُوجدت لها . ان العقل الذي كان في أول الامر مختلطاً بها وكان يشاركها ما تتصف به من فقدان الدقة قد صار الى الدقة علماً ، واستولى على المادة . وان الحدس الذي كان ُيشعرها بتاثيره يود ان يتسع فيصير الى فلسفة وان يشمل الروح . ومع ذلك يبقى بينهما ، بين هذين الشكلين من التفكير الانعزالي ، يبقى التفكير الجماعي الذي كان في الاصل كلّ الفكر الانساني . وعن هذا الفكر انما تظل تعبر اللغة . صحيح ان اللغة قد اُثقلت بعلم . ولكن الفكر العلمي يوجب ان يعاد النظر في كل شيء كلّ لحظة ، واللغة في حاجة الى استقرار . وصحيح انها مفتوحة للفلسفة ؛ ولكن الفكر الفلسفي يتجاوب مع التجدد والخلق اللذين هما من صميم الاشياء ، اما الكلمات فلها معنى محدد وقيمة اصطلاحية ثابتة بعض الثبات ، فهي لا تستطيع أن تعبر عن الجديد الا على انه القديم نفسه في ترتيب جديد . ان هذا المنطق المحافظ يسيطر على الفكر الجماعي : أن المحادثة محافظة . انها في التفكير الجماعي على ارضها ، وان لها عليه لسلطة مشروعة . والحق ان المحادثة يجب نظريا ان لا تتناول الا شؤون الحياة الاجتماعية ، والفرض الاساسي للمجتمع هو أن يبث في التحرك العام الشامل شيئاً من ثبات . ان المجتمعات أشبه بجزر راسخة ، هنا وهناك ، في اوقيانوس الصيرورة .

وعلى قدر ما يكون العقل مسيطراً على النشاط الاجتماعي يكون هذا الرسوخ اكمل واتم . ان العقل العام ،: وهو ملكة ترتيب المعاني ترتيباً «معقولاً» ، وتداول الالفاظ تداولاً مناسبا ، يجب اذن أن يساهم في الحياة الاجتماعية ، كما يسيطر العقل ، بمعناه الاخص ، من حيث هو وظيفة الفكر الرياضية ، على معرفة المادة . والى العقل بالمعنى الاول انما ينصرف الذهن خاصة حين يقال عن أحد الناس انه ذو عقل (ذكي) . والمقصود بذلك أن له مهارة وسهولة في المزاوجة بين المعاني المستعملة من اجل ان يستخرج منها النتائج المحتملة . ونحن لا نستطيع في الواقع الا أن نحمد له ذلك ، ما دام يقتصر على شئون الحياة الجارية ، التي وجدت لها هذه المعاني . ولكننا لا نقبل من انسان ذكي فحسب ان يقحم نفسه في القطع بأمور علمية ، لان العقل الذي صار الى الدقة علماً انما اصبح رياضيات وفيزياء وبيولوجيا وأحل محل الكلمات اشارات أنسب من الكلمات . ومن باب اولى يجب ان نمنع هذا الانسان من القطع في شئون الفلسفة ، لان المسائل التي تعالجها الفلسفة ليست من شان العقل (الذكاء) وحده . ولكن الناس يظنون أن الانسان الذكي هو في ميدان الفلسفة إنسان كفء . وهذا ما احتج عليه أولا . انني انزل العقل منزلة عالية جدا . ولكنني لا أقدر كثيراً « الانسان الذكي » الذي ربما كان قادراً على ان يتكلم في جميع الامور .

من كان سريعاً الى الكلام فهو سريع الى النقد . ان كل من تحرر من الالفاظ فمضى الى الاشياء ليعرف مفاصلها الطبيعية ، وليتعمق مسالة من المسائل بالتجريب ، يعرف ان الفكر يسير عندئذ من مفاجاة الى مفاجاة . ففي خارج الميدان الانساني ، اعني في خارج الميدان الاجتماعي ، لا يكاد يكون الحق ابداً عين ما نحسب انه هو الحق . ان الطبيعة لا يهمها

كثيراً ان تسهّل تحادثنا . وما اكبر المسافة بين الواقع العياني والواقع الذي نتصوره تصوراً سابقاً على التجربة ! ومع ذلك فان هذا التصور السابق على التجربة هو ما يكتفي به فكر ليس الا نقداً ، لان دوره ليس العمل على الشيء ، بل تقدير ما ذكره احد الناس عن هذا الشيء . وهل تراه يقدّره الا بالمقارنة بين الحل الذي جيء به اليه مستمدا من الشيء نفسه وبين الحل الذي يكون قد كوّنه من المعاني الدارجة أي من الالفاظ التي هي مستودع الفكر الاجتماعي ؟ وما عسى أن يكون لحكمه من دلالة غير هذه الدلالة : اننا لسنا في حاجة الى البحث ، وان ذلك يزعج المجتمع ، وان علينا ان نستخرج المعارف الغامضة المختزنة في اللغة ، فنقوم بجمعها وكفى . « نحن نعرف كل شيء » تلك هي الموضوعة التي يقوم عليها هذا المنهج . وما من احد يجرؤ أن يطبق هذا المنهج على نقد النظريات الفيزيائية او الفلكية . ولكن الناس يعمدون اليه في الفلسفة فاذا هم يعارضون الذي عمل وكافح وتعب في سبيل ابعاد الافكار الجاهزة والاتصال بالشيء اذا هم يعارضونه بالحل الذي يزعمونه انه « معقول » . وكان ينبغي للباحث الحقيقي أن يحتج على ذلك . ان من واجبه ان يبيّن ان ملكة النقد ، اذا هي فهمت على هذا النحو ، انما هي تحيز للجهل ، وأن النقد الوحيد المقبول انما هو دراسة جديدة للشيء نفسه ، أعمق من الدراسة الاولى ولكنها مباشرة مثلها . غير أن الباحث محمول هو نفسه ، من سوء الحظ ، على أن ينقد في كل مناسبة ، بينما هو لم يستطع ان يتعمق في الواقع الا مسألتين او ثلاث مسائل . فاذا انكر على « العقل » المحض أن يكون أهلاً لتقدير ما يعمل ، كان يحرم نفسه من حق اصدار حكم في حالات لا يكون فيها فيلسوفاً ولا عالماً بل مجرد انسان ذي عقل (ذكي) . لذلك تراه يؤثر تبني الوهم الشائع المشترك .

ثم ان كل شيء يشجعه على قبول هذا الوهم . ذلك أن الناس درجوا على استشارة اشخاص غير اختصاصيين ، في مسألة من المسائل الصعبة ، حين يكون هؤلاء الاشخاص قد حصّلوا شهرة كبيرة لاختصامهم في شئون اخرى . والناس بهذا يرضون غرور هؤلاء الاشخاص ، ويعززون خاصة في اذهان الجمهور الفكرة القائلة بان هناك ملكة عامة تمكنهم من معرفة الاشياء بغير سابق دراسة لها ، بان هناك « عقلاً » ليس مجرد عادة التصرف اثناء الحديث بتصورات تنفع الحياة الاجتماعية ، ولا هو وظيفة الفكر الرياضية ، بل هو قدرة على استخراج معرفة الشيء من التصورات الاجتماعية بالمزاوجة بينها في حذق كثير او قليل . فكأن هذا التفوق في الحذق هو ما يتألف منه تفوق الفكر . والواقع ان التفوق الحق ليس الا انتباهاً أعظم ؛ وان هذا الانتباه متخصص حتماً ، أي ميّال بحكم الطبيعة او بحكم العادة الى بعض الاشياء أكثر من ميله الى ما عداها ؛ وانه رؤية مباشرة ، رؤية تخترق حجاب الالفاظ ، وان الجهل بالاشياء هو الذي يتيح للمرء أن يتكلم عنها بمثل تلك السهولة الكبيرة .

اننا من جهتنا ، نحترم المعرفة العلمية والكفاءة التكنيكية احترامنا للرؤية الحدسية . اننا نعتقد ان من جوهر الانسان ان يخلق وان يبدع ، مادياً ومعنوياً . الانسان حيوان « صانع » ، ذلك هو التعريف الذي نقترحه . اما الانسان « العاقل » الذي ولد من تفكير الانسان « الصانع » في صنعه ، فانه يبدو لنا جديراً بالاحترام ما حل بالعقل وحده مسائل هي من ميدان العقل وحده . وقد يخطىء فيلسوف في اختيار هذه المسائل ، فيجيء فيلسوف آخر فيرده عن خطئه . ويكون الفيلسوفان قد بذلا قصاراهما ، ويمكن أن يستحقا لذلك شكرنا واعجابنا . اننا ننحني أمام الانسان « الصانع » والانسان « العاقل » ، وهما يميلان الى الاتحاد من جهة

اخرى . والانسان الوحيد الذي ننفر منه انما هو الانسان « المهذار » الذي ليس تفكيره حين يفكر الا كلاماً .

والى خلق هذا الانسان المهذار انما كانت تجنح مناهج التعليم في الماضي . ترى اليست تجنح الى هذا قليلا حتى الآن ؟ صحيح ان هذا العيب ليس بارزاً لدينا بروزه لدى آخرين . فما من بلد يحاول فيه المعلم أن يحض مبادهة الطالب وحتى مبادهة التلميذ اكثر مما يحاول المعلم في فرنسا ذلك . ومع هذا ما يزال هناك جهد كبير يجب أن يبذل . لا اريد ان أتكلم الآن على العمل اليدوي ، وعلى الدور الذي يمكن ان يلعبه في المدرسة . ان الناس ما يزالون يرون فيه راحة من عناء ، ناسين ان العقل انما هو ملكة استعمال المادة اساساً ، وانه بدا كذلك في اقل تقدير ، وان هذا ما نوته الطبيعة . فكيف لا ينتفع العقل اذن بتربية اليد ؟ ولنمض الى ابعد من هذا . ان يد الطفل تحاول البناء من تلقاء نفسها بحكم الطبيعة . فاذا نحن ساعدنا الطفل في ذلك ، اذا نحن هيأنا له الفرص على الاقل ، حصلنا من الانسان الذي سيصير اليه الطفل مردوداً أعظم ، وزدنا ما في العالم من قدرة على الابتكار ، خاصة . ان المعرفة التي تحصّل من الكتب راساً تعوق وتزيل فعاليات ما كانت تطلب الا ان تنطلق . فلنمرّن الطفل اذن على عمل يدوي ، ولا ندعنْ هذا التعليم لمعلّم غر . لنعهد به الى معلم كفء يربي اللمس فيجعله حذقاً : ان العقل سيصعد بعدئذ من اليد الى الراس . على انني لا اريد ان اطيل الكلام على هذه النقطة . فحسبي أن أقول ان تعليمنا قد ظل تعليماً لفظياً الى حد كبير ، في جميع المواد على السواء ، آداباً وعلوماً ، رغم انه قد زال العهد الذي كان يكفي فيه أن يكون المرء « رجل صالونات »، وان يحسن الحديث في جميع الامور . انظروا الى تعليم العلوم مثلاً !

ان المعلمين يعنون خاصة بعرض النتائج على تلاميذهم . أليس خيراً من هذا أن يطلعوهم على المناهج : أن يحملوهم رأساً على الممارسة ، فيدعوهم الى أن يلاحظوا وان يجربوا وان يعيدوا الابتكار ؟ لسوف يصغي اليهم الطلاب كثيراً حينذاك ! ولسوف يحسنون الاستماع اليهم . لان الطفل باحث ومبتكر ، ساع الى الجدة بغير انقطاع ، برم بالقاعدة ، أقرب الى الطبيعة من الانسان الذي تم تكوينه . ولكن الانسان الذي تم تكوينه كائن اجتماعي في جوهره : وهو الذي يتولى تعليم الصغار ، لذلك تراه يعرض جملة النتائج المكتسبة التي يتألف منها التراث الاجتماعي والتي من حقه أن يفخر بها ويعتز . ومع ذلك ، فمهما يكن البرنامج حافلاً بشتى أنواع المعارف ، فان ما سيستطيع الطفل أن يهضمه من علم جاهز سيكون قليلاً ، وسيدرسه الطفل بغير ميل اليه ولا شغف به ، وسرعان ما سينساه . ما من شك أبداً في أن كل نتيجة من النتائج التي حصّلتها الانسانية ثمينة. ولكن هذه المعرفة هي للراشد،والراشد يستطيع انيجدها حين سيحتاج اليها ، اذا كان قد تعلم البحث عنها . فليكن همّنا أن نربي لدى الطفل معرفة خاصةً بالطفل ، وحذار أن نخنق تحت ركام الاغصان والاوراق الميتة التي هي بقايا نبات قديم ، نبتةً جديدة لا تطلب الا أن تنبت .

ثم انظروا الى تعليم الآداب : الا نرى عيوباً من هذا النوع تعيب تعليم الادب لدينا (رغم أن تعليم الادب لدينا ارقى منه في بلاد اخرى) ؟ انه من المفيد ان نحدث التلاميذ عن آثار كاتب كبير ، فان هذا يجعلهم قادرين على فهمها وذوقها مزيداً من الفهم والذوق . ولكن لا بد أن يبدأ التلميذ بذوق هذه الآثار ثم يفهمها . معنى هذا ان على الطفل اولا أن يعيد خلق هذه الآثار ، أو قولوا بتعبير آخر ان عليه ان يتبنى الوحي الذي الهم

الكاتب أثره . وهل يكون هذا الا بمجاراة الكاتب ، بتبني حركاته واتجاهه ومسيرته ؟ ان القراءة جهراً هي هذا عينه . وسيأتي العقل بعد ذلك فيضيف الى هذا بعض اللوينات ، ولكن اللون واللوين ليسا شيئاً اذا لم يكن هناك الرسم . فقبل الفهم العقلي ، بمعناه الاصلي ، هناك ادراك البنية والحركة . ان في الصفحة التي تقرؤها فواصل وايقاعاً (١) . فابراز هذه الفواصل وهذا الايقاع ، ومراعاة العلاقات الزمنية بين مختلف أجزاء الفقرة ، وبين مختلف عناصر الجملة ، ومتابعة صعود العاطفة والفكر الى النقطة التي تنتهي اليها موسيقى العبارة خاتمةً للمطاف ، ذلك هو فن الالقاء أولا وقبل كل شيء . ومن الخطأ أن نعد هذا الفن فن متعة ؛ وبدلا من أن يجيء في ختام الدراسة زينةً وحليةً يجب أن يكون منذ البداية وفي كل مجال سنداً ودعامة . وعليه انما يجب أن نقيم بعد ذلك كل شيء ، الا اذا توهمنا هنا أيضا ان المهم هو التحدث في جميع الامور ، وان المرء يعرف جميع الامور متى استطاع أن يتحدث فيها ويتكلم عليها . الحق أن المرء لا يعرف ولا يفهم الا ما يستطيع اعادة خلقه . ان هناك لشبها بين فن القراءة على نحو ما عرّفناه ، وبين الحدس الذي نوصي به الفيلسوف . ان الحدس يريد أن يهتدي في الصفحة التي اختارها من

---

(١) أما ان الايقاع يصوِّر تصويرا اجماليا معنى العبارة **المكتوبة** حقا ، وانه يمكن ان يبلغنا فكرَ الكاتب تبليغا مباشرا قبل ان تجيء دراسة الالفاظ نتضيف الى ذلك ألوانا ولوينات ، فقد شرحنا ذلك من قبل ، ولا سيما في محاضرة القيناها سنة ١٩١٢ عن « النفس والجسم » ، راجع كتابنا « الطاقة الروحية » . وقد اكتفينا هنالك ، على كل حال ، بتلخيص درس سبق أن القيناه في كوليج دو فرانس . وفي ذلك الدرس اخذنا على سبيل المثال صفحة او صفحتين من كتاب ديكارت « مقالة في المنهج » ، فحاولنا أن نبيّن أن هناك روحات وغدوات للتفكير ، لكل منها اتجاه معيّن ، يمكن ان ننتقل من فكر ديكارت الى فكرنا بمجرد تأثير الايقاع الذي تبرزه الفواصل ، والذي تبرزه خاصة قراءةٌ جاهرة .

كتاب العالم الكبير الى الحركة والايقاع اللذين يشتمل عليهما ، وأن يعيش التطور الخالق بالدخول فيه تعاطفاً . ولكن فلنختم الآن هذا الاستطراد الطويل . اننا لا نريد ان نضع برنامجاً للتربية . كل ما أردناه هو الاشارة الى بعض العادات الفكرية التي نرى انها ضارة ، ونرى أن المدرسة ما تزال تشجعها في الواقع ولو ادانتها من حيث المبدأ . ولقد اردنا خاصةً أن نحتج مرة اخرى على احلال التصورات محل الاشياء ، وعلى ما يمكن ان نصفه بأنه احالة الحقيقة الى شيء اجتماعي . لقد كانت هذه الاحالة تفرض نفسها في المجتمعات البدائية . وهي طبيعية في الفكر الانساني ، لان الفكر الانساني لم يُيسَّر للمعرفة المحضة ، ولا للفلسفة من باب أولى . ولكن يجب ان نقصر هذه الاحالة الاجتماعية على الحقائق التي تنتمي الى ميدان العمل ، والتي وجدت هذه الاحالة لها . أما في ميدان المعرفة الصرفة ، علماً كانت أو فلسفة ، فما ينبغي أن تتدخل .

اننا نكره بذلك السهولة . اننا ننصح بطريقة في التفكير تقتضي جهداً شاقاً . واننا نحترم الجهد اكثر مما نحترم اي شيء آخر . فكيف امكن أن يخطيء بعض الناس في هذا الامر ؟ لن نقول شيئاً عن ذلك الذي يصف « الحدس » الذي ذهبنا اليه بأنه غريزة أو عاطفة . ما من سطر فيما كتبناه يمكن ان يفسر هذا التفسير . كل ما كتبناه يشتمل على تأكيد عكس ذلك : ان حدسنا تأمل . ولكن لاننا لفتنا الانتباه الى الحركة القائمة في صميم الاشياء ، زعم بعضهم اننا نشجع على نوع من استرخاء الفكر . ولاننا رأينا دوام الجوهر في تغير متصل قالوا ان مذهبنا يسوّغ عدم الاستقرار . وكان مثلهم في ذلك كمثل من يظن ان عالم الجراثيم ينصحنا بالامراض الجرثومية حين يرينا الجراثيم موجودة في كل مكان ؛ او كمثل من يظن أن عالم الفيزياء يحضنا على ممارسة رياضة التأرجح حين يرد

ظاهرات الطبيعة الى اهتزازات . شتان بين مبدأ تعليل وقاعدة سلوك . وربما أمكن القول إن الفيلسوف الذي يجد التحرك قائماً في كل مكان هو الوحيد الذي لا يمكن أن ينصح به ، ما دام يراه أمرا لا مناص منه ، وما دام يكتشفه فيما اصطلح على اعتباره سكوناً . ولكن الحقيقة هي أن هذا الفيلسوف مهما يتصور الثبات مركباً من تغير ، أو مهما يتصور وجهاً خاصاً من وجوه التغير ، ومهما يردّ الثبات الى تغير على أية صورة من الصور ، فان هذا لن يمنعه من أن يميز بين الثبات والتغير كما يفعل جميع الناس . وسيظل يطرح على نفسه ، كما يطرح سائر الناس على انفسهم هذا السؤال : الى أي حدٍ يجب أن تنصح المجتمعات الانسانية بهذا المظهر الخاص الذي يسمى ثباتاً ، والى اي حدٍ يجب أن تنصح بالتغير المحض . إن تحليله للتغير يدع هذا السؤال قائماً ولا يمسّه . ويكفي ان يملك هذا الفيلسوف شيئاً من الحس السليم حتى يرى ، كما يرى سائر الناس ، ان شيئاً من الدوام في الاوضاع القائمة أمر ضروري ؛ سوف يقول إن على المؤسسات أن تكوّن اطاراً ثابتاً بعض الثبات لتنوع الاغراض الفردية وتحركها ؛ ولعله سيدرك دور هذه المؤسسات خيراً مما يدركه آخرون . أليست تتمم ، في ميدان العمل ، بفرض الأوامر ، عمل تحقيق الاستقرار الذي تقوم به الحواس ويقوم به العقل في ميدان المعرفة حين يكثفان اهتزازات المادة في ادراك وحين يكثفان سيولة الاشياء في تصورات ؟ صحيح ان المجتمع ، وهو في هذا الاطار الصلب من المؤسسات ، يتطور مدعوماً بهذه الصلابة نفسها . حتى أن واجب رجل الدولة أن يتبع هذه التغيرات وأن يبدّل المؤسسة إذا لم يفت الاوان : إن تسعة من عشرة أخطاء سياسية إنما مردّها الى الاعتقاد بصواب امر لم يعد صواباً . ولكن الخطأ العاشر الذي قد يكون أفدح الاخطاء ، هو

الاعتقاد بعدم صلاح أمر من الامور ، مع انه ما يزال صالحاً . ونقول على وجه العموم ان العمل يقتضي مستنداً راسخاً قوياً ، ومن جوهر الكائن الحي ميله الى العمل المجدي . لذلك رأينا ان شيئاً من تحقيق الثبات في الاشياء هو الوظيفة الاولى للشعور ؛ فقلنا ان الشعور الذي يستوي على التغير الكلي ، يرصُ في رؤية شبه فورية تاريخا طويلا جدا يجري خارج ذاته . وكلما كان الشعور أعلى كان توتر ديمومته بالقياس الى ديمومة الاشياء أقوى .

التوتر ، التكثيف ، هاتان هما الكلمتان اللتان وصفنا بهما منهجا يقتضي من الفكر في كل مسالة جديدة جهدا جديدا كل الجدة . انه ما كان لنا أن نستخرج من كتابنا « المادة والذاكرة » الذي سبق كتابنا « التطور الخالق » نظريةً صادقة في التطور (ما كان لذلك ان يكون الا مظهراً) ؛ ولا أن نستخرج من كتابنا «بحث في مدركات الشعور المباشرة» نظريةً في العلاقات بين النفس والجسم كالنظرية التي عرضناها بعد ذلك في « المادة والذاكرة » (ما كان لنا الا أن نبنيها بناءً قائماً على الظن) ، ولا أن نستخرج من الفلسفة الزائفة التي تعلقنا بها قبل كتابنا « بحث في مدركات الشعور المباشرة » ـ اي من الافكار العامة المختزنة في اللغة ـ النتائجَ التي انتهينا اليها عن الديمومة والحياة الداخلية مما عرضناه في كتابنا الاول ذاك . ان بداية اهتدائنا الى المنهج الفلسفي الحق هي اليوم الذي رفضنا فيه الحلول اللفظية لاننا وجدنا في الحياة النفسية مجالا اول للتجربة . وكل تقدم حققناه بعد ذلك انما كان توسيعاً لذلك المجال . ان تعميم نتيجة من النتائج بالمنطق ، وتطبيق هذه النتيجة على موضوعات اخرى دون توسيع دائرة البحوث توسيعا فعليا ،

إن ذلك ميل طبيعي في الفكر الانساني ، ولكن يجب علينا ان لا نستسلم
جدلاً صرفاً ، أي محاولة لبناء مذهب ميتافيزيقي من معارف أولية
جدلاً صرفاً ، أي محاولة لبناء مذهب ميتافيزيقي من معارف أولية
نجدها مخزونة في اللغة . والفلسفة تستمر في هذا الانسياق حين تجعل من بعض النتائج المستمدة من بعض الوقائع « مبادىء عامة » صالحة لان تطبق على سائر الاشياء . اما نحن فقد كان كل نشاطنا الفلسفي احتجاجاً على هذه الطريقة في التفلسف . لذلك أغفلنا مسائل هامة كان في وسعنا أن نأتي لها بأشباه حلول لو نحن طبقنا عليها نتائج بحوثنا السابقة . ولن نجيب عن هذه المسألة أو تلك منها الا اذا اتيح لنا من الوقت والعزم ما يمكننا من حلّها بذاتها ولذاتها . وما لم يتح لنا هذا ، فاننا اذ نعترف لمنهجنا بأنه أعطانا ما نعتقد انه حلٌ دقيق لبعض المسائل ، وإذ نلاحظ اننا عاجزون عن أن ننتهي الى أكثر مما انتهينا اليه ، نقف عند هذا الحد ونكتفي به . ليس المرء ملزماً أبداً بكتابة كتاب(١) .

---

(١) فرغنا من هذا البحث سنة ١٩٢٢ ، ثم لم نزد على أن أضفنا اليه بضع صفحات من النظريات الفيزيائية الراهنة . وفي ذلك الوقت لم نكن نمتلك امتلاكا كاملا بعد ، النتائج التي عرضناها في كتابنا الاخير « منبعا الاخلاق والدين » ، باريز ١٩٣٢ . هذا هو تفسير الاسطر الاخيرة من هذا البحث .

– ٣ –

الممكن والواقـــع

بحث نشر في المجلة السويدية نوردسن تيدسكريفت في تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٣٠ (١)

احب أن أعود الى موضوع سبق أن تكلمت فيه ، الا وهو ما يبدو انه يتتابع في الكون من خلق متصل لجدة لا يُتنبأ بها . اما انا فاعتقد انني أجرب ذلك في كل لحظة . انني مهما أتصور تفاصيل ما سيحدث لي ، فان تصوري يظل فقيراً مجرداً هيكلياً اذا قيس بالحادث حين يحدث . ان تحقق الحادث يحمل أمورا لا يُتنبأ بها ، أمورا يسيرة تغير كل شيء . هب أن عليّ أن احضر اجتماعاً : انني أعرف من هم الاشخاص الذين سيضمهم ذلك الاجتماع ، وحول أي مائدة سيتحلقون ، وعلى أي نظام سيجلسون ، وفي مناقشة اي مشكلة سيتكلمون . ولكن يكفي أن يأتي هؤلاء الاشخاص ، وان يجلسوا ، وان يتحدثوا ، على نحو ما كنت أتوقع ؛ ويكفي أن يقولوا ما كنت اقدّر انهم سيقولون ، حتى تولّد اللوحة في نفسي احساسا فريدا جديدا كأنما رسمتها الآن دفعة واحدة يدُ فنان . وداعا للصورة التي كونتُها وكانت تجميعاً يمكن تخيّله سلفاً

(١) كان هذا المقال توسيعا لبعض الآراء التي عُرضت في افتتاح « الاجتماع الفلسفي » باكسفورد ، يوم ٢٤ ايلول (سبتمبر) ١٩٢٠ . ولقد أردنا حين كتبناه للمجلة السويدية أن نعرب عن أسفنا لعدم التمكن من الذهاب الى استوكهولم والقاء محاضرة هناك ، على ما جرت به العادة عند الحصول على جائزة نوبل . ولم يظهر المقال حتى الآن الا باللغة السويدية .

لاشياء معروفة من قبل . صحيح ان اللوحة ليس لها من القيمة الفنية ما للوحةٍ صوّرها فنان مثل رامبرانت أو ڤيلاسكيز : ولكنها لا تقل عنها من حيث انهــا غير متوقعة ، ومن حيث انها بهذا المعنى أصيلة . قــد يُقال انني كنت أجهل تفاصيل الظروف ، وانني لم أكن أعرف الاشخاص معرفة كاملة ، ولا تنبأت بحركاتهم واشاراتهم ، فاذا كان مجموع اللوحة قد بدا لي جديدا ، فلأنه أضاف الى الصورة التي كونها خيالي مزيدا من التفاصيل . ولكنني أشعر هذا الشعور بالجدة نفسه ازاء جريان حياتي النفسية . انني أحسُّ به أقوى من أي وقت آخر ازاء العمل الذي أردته انا نفسي وكنت سيّده وحدي . فحين أقلب الامر على وجوهه قبل أن أشرع في عملي كانت لحظات تفكيري تظهر لشعوري أشبهَ بالمحاولات المتعاقبة التي يحاولها الرسّام لخلق لوحته ، وهي محاولات كلٌّ منها فريدة في نوعها ؛ وحتى الفعل نفسه يجيء في صورة أصيلة مهما يكن مرادا وبالتالي متنبأ به . رب قائل يقول : سلّمنا لك بهذا ، فلعـل الحالة النفسية تشتمل دائما على شيء أصيل وفريد . ولكن ما قولك في المادة وهي تكرار ؟ ان العالم الخارجي يخضع لقوانين رياضية يستطيع عقل فوقعقل الانسان ، اذا هو عرف في لحظة معينة وضع واتجاه وسرعة جميع الذرات والالكترونات في الكون المادي ، أن يعرف بالحساب اية حالة مقبلة سيكون عليها هذا العالم ، كما نفعل ذلك بالنسبة الى كسوف الشمس أو خسوف القمر . ــ انني أسلم بهذا عند الاقتضاء ، اذا كان الامر امر العالم الجامد ، رغم ان المسألة أصبحت اليوم مجال اخذ ورد ، بالنسبة الى الحوادث الاولية على الاقل. ولكن العالم الجامد ليس الا تجريدا . ان الواقع العيني يضم الكائنات الحية الشاعرة التي تحيط بها المـادة اللاعضوية . واذا قلت الكائنات الحية الشاعرة فلأنني أرى أن الحي

جدير بأن يكون شاعراً ؛ ثم هو يصبح لا شاعراً بالفعل حيث يغفو الشعور ، ولكن حتى في المناطق التي ينام فيها الشعور ، لدى النبات مثلا ، فان هناك تطوراً معيناً ، وتقدماً محدداً ، وشيخوخة ، اي هناك جميع العلائم الخارجية الدالة على الديمومة التي يتميز بها الشعور . ثم لماذا نتكلم عن مادة جامدة ونحن نرى الحياة والشعور يدخلان فيها دخولهما في اطار ؟ وبأي حق نفترض الجمود أولا ؟ لقد تخيل الاقدمون أن للعالم « نفساً » هي التي تضمن استمرار الوجود للكون المادي . ولعلني أقول بعد أن أجرد هذه النظرة مما فيها من أمور اسطورية ، ان العالم اللاعضوي هو سلسلة من التكرارات أو من أشباه التكرارات ، السريعة الى غير نهاية ، التي تتجمع في تغيرات مرئية يمكن التنبؤ بها . لعلني اشبهها باهتزازات رقّاص الساعة : ان الاهتزازات مربوطة بالارتخاء المتصل الذي يرتخيه نابض يجمع بينها : هذه تقطّع الارتخاء ؛ وتلك توقّع حياة الكائنات الشاعرة وتقيس ديمومتها . ان جوهر الكائن الحي هو انه يدوم : وهو انما يدوم لانه يهيء جديدا بغير انقطاع ، ولانه لا تهيئة بغير سعي ، ولا سعي بغير تلمس . والزمان اما ان يكون هذا التردد نفسه واما أن لا يكون البتة . ازيلوا ما هو شاعر وما هو حي (ولن تستطيعوا ذلك الا بجهد تجريد مصطنع ، لان العالم المادي ربما كان يتضمن وجود الشعور والحياة بالضرورة) ، تحصلوا فعلا على عالم تكون حالاته المتعاقبة قابلةً من الناحية النظرية لان تُحسب مقدماً ، كالصور المتراكبة في الفلم السينمائي قبل أن يجري . ولكن فيم الجريان اذن ؟ لماذا كان الواقع ينتشر ؟ لماذا لم يكن منشوراً مبسوطاً ؟ وما فائدة الزمان ؟ (أتكلم هنا عن الزمان الواقعي « العيني » لا عن الزمان المجرد الذي ليس إلا بعداً

رابعاً للمكان(١)) . تلك كانت نقطة البداية لتأملاتنا . لقد كنت قبل حوالي خمسين سنة متعلقاً تعلقاً قوياً بفلسفة سبنسر . ولكنني اكتشفت ذات يوم ان الزمان في تلك الفلسفة لا دور له ، انه لا يعمل شيئا . وما لا يعمل شيئا فليس بشيء . قلت لنفسي : ولكن الزمان شيء ما . وهو اذن يفعل . فما عساه يفعل ؟ وكان مجرد الحسّ السليم يجيب عن ذلك السؤال بأن الزمان هو ما يمنع ان يظهر كلُّ شيء دفعةً واحدة . انه يؤخر ، أو قولوا انه تأخير . ولا بد اذن أن يكون تحضيرا . الا يمكن والحالة هذه أن يكون سبيل خلق واختيار ؟ ألا يمكن ان يدل وجود الزمان اذن على أن هناك شيئا من اللا تعيّن في الاشياء ؟ الا يكون الزمان هو هذه اللاتعين نفسه ؟

اذا لم يكن هذا الرأي رأي أكثر الفلاسفة فلأن العقل الانساني انما هيّئ لتناول الامور من الطرف الآخر . اقول العقلَ ، ولا اقول التفكير ، ولا اقول الفكر . ذلك أنه الى جانب العقل هناك الادراك المباشر الذي يدرك به كل منا فعاليته الخاصة والظروف التي تتم فيها . سمّوا هذا الادراك ما شئتم : انه شعورنا بأننا خالقو نياتنا وقراراتنا وأفعالنا ، واننا خالقو عاداتنا وطبعنا وخالقو انفسنا تبعا لذلك . اننا نصنع حياتنا ، ونخلقها خلق فنان اذا أردنا : اننا نعمل بغير انقطاع على أن نعجن المادة التي يمدنا بها الماضي والحاضر وتمدنا بها الوراثة والظروف ، فننشيء منها وجها فريدا جديدا أصيلا لا يمكن التنبؤ به ، كالشكل الذي يهبه النحّات

---

(١) لقد بينا في كتابنا « بحث في مدركات الشعور المباشرة » ، باريز ١٨٨٩ ، ص ٨٢ ، ان « الزمان » الذي يقبل القياس يمكن ان يُعدّ « بعدا رابعا للمكان » . وواضح أن المكان المقصود هو المكان الصرف لا ملغمة « المكان الزمان » التي تقوم عليها نظرية النسبية ، فهذه شيء آخر تماما .

للطين . وقد نشعر نحن بهذا العمل وبما فيه من جدة فريدة ، وذلك عندما يتم ، ولكن المهم هو أن نعمله. ولا حاجة بنا الى تعمقه ، بل ليس من الضروري أن نعيه وعيا كاملا ، كما لايحتاج الفنان الى تحليل قدرته الخالقة ، وانما يدع هذا الامر للفيلسوف ويكتفي هو بالخلق . وفي مقابل ذلك يجب على النحّات ان يعرف تكنيك فنه وأن يتعلم كل ما يمكن تعلمه منه : وهذا التكنيك يتعلق خاصة بما سيشتمل عليه أثره من أمور مشتركة بينه وبين غيره من الآثار ، وتحكمه مقتضيات المادة التي يعمل فيها الفنـــان وهي مقتضيات تفرض نفسها عليه كما تفرض نفسها على جميع الفنانين . انها تتعلق من الفن بما هو تكرار او صنع ، لا بالخلق نفسه ؛ وعليها يتركز انتباه الفنان ، وهو ما اسميه بالجانب العقلي من عمله . كذلك نحن في خلق طبعنا ، لا نعلم من قدرتنا الخالقة الا قليلا ، فاذا اردنا ان نتعلم ذلك كان علينا ان نعود الى أنفســنا ، وأن نتفلسف ، وان نصعد منحدر الطبيعة ، لان الطبيعة انما ارادت العمل ولم يخطر التأمل على بالها كثيرا . فمتى أصبح علينا أن لا نقتصر على الشعور باندفاعة في ذاتنا ، وعلى التأكد من قدرتنا على العمل ، متى كان علينا أن نرد الفكر الى ذاته من اجل ان يدرك تلك القدرة وان يأسر تلك الاندفاعة ، اصبحت الصعوبة كبيرة ، كأن علينا ان نقلب الاتجاه السوي الذي تسير فيه المعرفة . ولا كذلك التآلف مع تكنيك العمل ، فاننا نجني منه فائدة كبرى : انه ليفيدنا كثيرا ان نستخرج من الشروط التي يتم فيها العمل كلّ ما يمكن ان يمدنا بقواعد عامة يعتمد عليها سلوكنا . ولن تشتمل افعالنا على جدة ، الا بفضل ما نكون قد وجدناه في الاشياء من تكرر . فالملكة الطبيعية التي تمكننا من المعرفة انما اساسها اذن ان نستخرج ما في تيار الواقع من ثبات واطراد . انظروا الى الادراك : ان الادراك يلتقط اهتزازات

متكررة الى غير نهاية ، هي ضوء وحرارة مثلا ، فيكثفها في احساسات ثابتة بعض الثبات : ان ملايين الملايين من الاهتزازات الخارجية هي ما تكثفه رؤية اللون أمام أبصارنا في جزء من ثانيــة . ثم انظـروا الى التصور : اننا حين نكوّن معنى كلياً ، انما نستخرج من الاشياء المتنوعة المتغيرة جانباً مشتركاً لا يتغير أو جانباً مشتركاً يحضنا على عمل واحد . فثبات وضعنا ووحدة الاستجابة التي قد نرد بها او يمكن ان نرد بها على الاشياء المائلة ، الكثيرة المتغيرة ، ذلكم هو الاساس الذي يقوم عليه المعنى العام (الكلي) . ثم انظروا أخيرا الى الفهم : ان الفهم ايجاد صلات ، واقامة علاقات ثابتة بين وقائع تجري ، واستخراج قوانين : وتلك عملية تكون أقرب الى الكمال على قدر ما تكون العلاقة أقرب الى الاحكام ، وعلى قدر ما يكون القانون أقرب الى الرياضيات . ان هذه الوظائف كلها هي التي يتألف منها العقل . والعقل على صواب ما ظل يتعلق ، وهو الصديق الوفي للاطراد والثبات ، بما هو ثابت ومطرد في الواقع ، اي بما هو الجانب المادي من الواقع . وهو عندئذ يلامس جانبا من جوانب المطلق ، كما يلامس شعورنا جانبا آخر من جوانب المطلق حين يدرك في انفسنا تفتح جدة ، أو حين يتسع فيتعاطف مع الجهد الذي تتجدد به الطبيعة تجددا لا نهاية له . وانما يبدأ الخطأ حين يدعي العقل أنه يدرك الجانب الثاني مثلما أدرك الجانب الاول وحين يمضي ينكب على عمل لم يخلق له .

في رأيي أن المشكلات الميتافيزيقية الكبرى قد أسيء طرحُها عامةً ، وأنها كثيرا ما تنحل من تلقاء نفسها متى صُحّح طرحها ، أو انها مشكلات صيغت صياغة قائمة على وهم ، فهي تزول متى أنعمنا النظر في حدود الصيغة . والحق أن هذه المشكلات ناشئة عن اننا نعبّر عما هو خلق بما هو صُنْع . فالواقع نمو كلي غير منقسم ، ابتكار متدرّج ، ديمومة : مثله

كمثل « بالون » مرن ، يتمدد شيئا فشيئا ، ويتخذ في كل لحظة اشكالا غير متوقعة . ولكن عقلنا يتصور أصله وتطوره على انه أجزاء تترتب ترتبا ما ثم تترتب ترتبا آخر ، ولا تزيد على أن تغيّر مواضعها ؛ ففي وسع العقل اذن ، من الناحية النظرية ، أن يتنبأ بكل حالة من الحالات التي يصير اليها المجموع : انك متى افترضت عددا محددا من العناصر الثابتة كنت تقول ضمنا انك تستطيع أن تعرف سلفا كل تركيباتها الممكنة . ليس هذا كل شيء . إن الواقع الذي ندركه ادراكاً مباشراً هو امتلاء ما ينفك يعظم ولا يعرف الفراغ . ان له مكاناً يمتد عليه ، كما أن له زماناً يدوم فيه . ولكن هذا المكان العيني الذي يمتد عليه الواقع ليس المكان اللانهائي القابل للانقسام الى غير نهاية ، الذي يتصوره العقل أرضاً خلاء يُبنى عليها بناء . ان المكان العيني مستخرج من الاشياء ، فليست الاشياء موجودة فيه ، بل هو موجود في الاشياء . غير أن فكرنا يتصور المكان وعاءً متى اخذ يجري استدلالاً حول الواقع . انه وقد تعود ان يجمع أجزاء في فراغ نسبي ، يتخيل ان الواقع يملأ لا ادري أي فراغ مطلق . وهكذا ، لئن كان الجهل بالجدة الجذرية أصل المشكلات الميتافيزيقية التي يُساءُ طرحها ، فان عادة المضي من الفراغ الى الامتلاء هو أصل المشكلات التي لا وجود لها . ومن السهل ، من جهة أخرى ، أن نرى ان الخطأ الثاني متضمن من قبل في الخطأ الاول . ولكنني احب اولا أن احدده بمزيد من الدقة .

أنا اقول ان هناك مشكلات زائفة ، وهي المشكلات المقلقة في الميتافيزيقا . واني لاردها الى اثنتين ولئدت أولاهما نظريات الوجود ، وولّدت الاخرى نظريات المعرفة .

أما الاولى فهي سؤالكم : لماذا كان ثمة وجود ؟ لماذا يوجد شيء ، او لماذا يوجد أحد ؟ دعونا الآن من طبيعة ما هو موجود : قولوا انه مادة ، او

قولوا انه روح ، او قولوا انه مادة وروح ، أو قولوا ان المادة والروح ليسا كل شيء وانما هما معلولان لعلة عليا : المهم في جميع هذه الاحوال اننا حين ننظر هكذا الى الموجودات ، والى العلل ، والى علل العلل ، نحس اننا ساعون في طريق لا نهاية له . واذا توقفنا فلكي نتجنب الدوار . ونحن نلاحظ دائما او نعتقد اننا نلاحظ ان الصعوبة باقية ، وان المشكلة ما تزال مطروحة ، وانها لن تحلّ أبدا . الا انها لن تحل أبدا ، ولكنها ما كان ينبغي أن تطرح . انها لا تطرح الا اذا تصورنا عدما سبق الوجود . اننا نقول لأنفسنا : « ان من الممكن أن لا يوجد شيء » ، فيدهشنا عندئذ ان يكون شيء موجودا ، أو أن يكون أحد موجودا . الا حللوا هذه الجملة : « ان من الممكن ان لا يوجد شيء » ، تجدوا أنكم ازاء ألفاظ ، لا ازاء معان البتة . ان كلمة « لا شيء » ليس لها هنا أي معنى . ان « لا شيء » كلمة في اللغة المعتادة لا يمكن ان يكون لها معنى الا في مجال العمل والصنع ، وهو المجال الخاص بالانسان . ان كلمة « لا شيء » تعني غياب ما نبحث عنه ، ما نرغب فيه ، ما ننتظره . وهب التجربة أظهرتنا يوما على فراغ مطلق : ان ذلك الفراغ لا بد أن يكون ذا حدود ، لا بد ان تكون له تخوم ، وهو اذن ما يزال شيئا ما . ولكن الواقع ان الفراغ لا وجود له . اننا لا نرى بل ولا نتصور الا امتلاءً . ما من شيء يغيب الا لان شيئا آخر قد حل محلّه . فالزوال يعني . كل ما هنالك أننا نتحدث عن « زوال » حين لا ننظر من « الحلول » الا الى نصفه او قل الى واحد من وجهيه هو الوجه الذي يعنينا ، فندل بذلك على انه يهمنا أن نوجه انتباهنا الى الشيء الذي مضى ، وان نصرفه عن الشيء الذي حل محله . اننا نقول عندئذ انه لم يبق هنالك شيء ، قاصدين بذلك ان ما هو موجود الآن لا يعنينا ، وان الشيء الذي يعنينا هو الشيء الذي مضى او الذي كان

يمكن ان يبقى . ان فكرة الغياب أو الانعدام أو اللاشيء مرتبطة اذن ارتباطا لا انفصام له بفكرة الزوال ، الواقع أو الممكن ؛ وفكرة الزوال هذه ليست هي نفسها الا احد وجهي الحلول . تلكم طرائق في التفكير نستعملها في الحياة العملية : ان من مصلحة الصناعة التي نقوم بها أن يعرف فكرنا كيف يتأخر عن الواقع ، وأن يبقى متعلقاً ، عند اللزوم ، بما وجد أو بما يمكن أن يوجد ، بدلاً من أن يحتكره ما هو موجود . ولكننا حين ننتقل من ميدان الصنع إلى ميدان الخلق ، حين نتساءل لماذا كان ثمة وجود ، لماذا وُجد الله ، ولماذا لم يوجد العدم ، أي حين نطرح على انفسنا هذه المشكلة التي هي أبعث مشكلات الميتافيزيقا على القلق ، فاننا نسلم ضمناً باستحالة ، ذلك أنه إذا كان كل زوالٍ حلولاً ، وإذا كانت فكرة الزوال هي فكرة الحلول منقوصةً ، فان الكلام عن زوال كل شيء هو التسليم بحلول لن يكون حلولاً ، وذلك تناقض . فاما أن تكون فكرة زوال كل شيء ليس لها من القيمة أكثر مما لفكرة وجود دائرة مربعة أي إما أن تكون مجرد لفظة ، وإما أن تعبّر ، إذا هي مثّلت شيئاً ما ، عن حركة يقوم بها العقل إذ يمضي من شيء إلى آخر ، مؤثراً الشيء الذي بارحه على الشيء الذي ما زال يراه أمامه ، مفصحاً عن حضور الثاني بقوله « غاب الاول » . لقد فرض الكل أولاً ثم غيّب أجزاءه واحداً بعد آخر ، دون أن يرضى أن يرى ما كان يحل محل كل جزء : إذن فان مجموع « الحضورات » التي لم تزد على أن رُتّبت ترتيباً جديداً ، هو ما يكون أمامه حين يريد أن يجمع « الغيابات » . وبتعبير آخر فان هذا التصور المزعوم للفراغ المطلق هو ، في واقع الأمر ، تصور الامتلاء الكلي لدى فكر يقفز من جزء الى جزء بغير انقطاع ، علزماً على أن لا يرى ابداً إلا الفراغ في تقلبه ، بدلاً من أن يرى الامتلاء في الأشياء . ومعنى هذا

أن فكرة « اللا شيء » إذا لم تكن مجرد كلمة ، إنما تتضمن من المادة ما تتضمنه كلمة « الكل » ذاتها ، بالاضافة إلى عملية يقوم بها الفكر .

ويصدق هذا على فكرة الفوضى . لماذا الكون منظم ؟ كيف القاعدة تفرض نفسها على ما ليس بذي قاعدة ، كيف تفرض الصورة نفسها على المادة ؟ لماذا كان فكرنا يجد نفسه في الأشياء ؟ إن هذه المسألة التي أصبحت لدى المحدثين مشكلة المعرفة بعد أن كانت لدى الأقدمين مشكلةَ الوجود ، ناشئة عن وهم من ذلك النوع نفسه . وهي تتبدد إذا لاحظنا أن فكرة الفوضى لها معنى في ميدان الصناعة الانسانية ، أو في ميدان الصُنع كما نقول ، ولكن ليس لها معنى في ميدان الخلق . فما الفوضى الا النظام الذي لا نسعى إليه . إنك لا تستطيع أن تزيل نظاماً ، ولو بالفكر ، إلا وتوجد نظاماً آخر . فان لم يكن ثمة غائية ولا ارادة ، فان ثمة آلية . وإذا خارت الآلية فهي إنما تخور لمصلحة الارادة أو الهوى أو الغائية . ولكنك حين تتوقع واحداً من هذين التظامين ثم تجد النظام الآخر ، تقول إن الأمر فوضى ، معبّراً عمّا هو موجود على اساس ما كان يمكن أن يوجد أو ما كان يجب أن يوجد ، ومفصحاً عن أسفك أنت من الناحية الموضوعية . إن كل فوضى تعني إذن شيئين : تعني في خارج أنفسنا وجود نظام ، وتعني في أنفسنا تصور نظام آخر هو النظام الوحيد الذي يهمنا . والزوال ما يزال يعني إذن حلولاً . وفكرة زوال كل نظـام ، أي فكرة فوضى مطلقة ، تشتمل إذن على تناقض حقيقي ، لان قوامهـا أن لا ندع إلا وجهاً واحداً لعملية لها بالفرضية وجهان . فلما أن فكرة النظام لا تمثل الا لفظاً ، وإما أنها ، إذا كانت تمثل شيئاً ، تفصح عن حركة يقوم بها فكر يقفز من الآلية إلى الغائية ، ومن الغائية الى الآلية ، ولكنه من أجل أن يعيّن الموضع الذي هو فيه يؤثر أن يشير في كل مرة

الى النقطة التي ليس هو فيها . وإذن فانت إذ تريد أن تزيل النظام إنما تفترض نظامين أو أكثر . ومعنى هذا أن تصور نظام يضاف الى « انعدام النظام » يشتمل على استحالة ، وأن المشكلة لا وجود لهـا .

والحق أن هذين الوهمين اللذين أشرت اليهما ليسا في واقع الأمر إلا وهماً واحداً . انهما يقومان على توهم أن في فكرة الفراغ **أقل** مما في فكرة الامتلاء ، وأن في تصور الفوضى **أقل** مما في تصور النظام . وليس الأمر كذلك . فان لفكرتي الفوضى والعدم من المضمون العقلي ، إذا هما كانتا تمثلان شيئاً ما ، أكثر مما لفكرتي النظام والوجود ، لانهما تعنيان اكثر من نظام واحد ، واكثر من وجود واحد ، بالاضافة الى لعب يمارسه الفكر إذ يشعبذ بهما على غير شعور .

وبعد ، فانني أجد هذا الوهم نفسه في الحالة التي نحن بصددها . إن في قرارة المذاهب التي تنكر الجدة الجذرية على كل لحظة من التطور ، انواعاً من سوء التفاهم ، وضروباً من الخطأ . ولكن الفكرة التي تحسب أن الممكن **أقل** من الواقع ، أن إمكان الاشياء ، لهذا السبب ، سابق على وجودها ، هي التي تثوي في قرارة تلك المذاهب على وجه خاص . إن هذه الفكرة هي التي تبعث على الاعتقاد بأن هذه الأشياء يمكن إذن تصورها مقدماً . ولكن عكس هذا الراي هو الصحيح . فاذا نحن تركنا جانباً المنظومات المغلقة ، الخاضعة لقوانين رياضية بحتة ، القابلة للعزل لأن الزمان ليس راكباً عليها ، اذا نحن نظرنا في جماع الواقع العيني أو الى عالم الحياة وحده ، أو الى عالم الشعور من باب أولى ، وجدنا أن إمكان كل حالة من الحالات المتعاقبة يتضمن إكثر مما يتضمنه واقعها ، لا أقل . ذلك أن الممكن ليس الا الواقع نفسه مضافاً اليه فعل يقوم به

الفكر اذ يرمي صورة الواقع الى الماضي متى تحقق . ولكن ذلك هو ما تمنعنا عاداتنا العقلية من إدراكه .

في أثناء الحرب الكبرى كانت بعض الصحف والمجلات تشيح أحياناً عن أهوال الحاضر لتفكر فيما سيحدث في المستقبل حين سيستتب السلم . وكان مستقبل الأدب يشغلها بوجه خاص . وقد جاء أحدهم اليّ يوماً يسألني كيف أتصور مستقبل الأدب . فقلت له ، مرتبكاً بعض الارتباك ، إنني لا أتصور هذا المستقبل . قال : « الا تلمح بعض الاتجاهات الممكنة على الاقل ؟ لنسلم بأن التنبؤ بالتفاصيل مستحيل ؛ لكنك وأنت الفيلسوف تستطيع أن تكوّن فكرة إجمالية . فمثلاً كيف تتصور الأثر الدرامي العظيم الذي سينتجه الغد ؟ » . وما زلت أذكر الدهشة التي ظهرت في وجه محدثي حين قلت له : « لو كنت أعرف ما سيكون الأثر الدرامي العظيم الذي سينتجه الغد ، إذن لأنتجته الآن » . وقد أحسست إحساساً واضحاً يومئذ ان الرجل كان يتصور الأثر المقبل كأنه مودَع منذ الآن في خزانة اسمها خزانة الممكنات ، وأنني ، لما بيني وبين الفلسفة من علاقات وثيقة قديمة ، لا بد قد حصلت من الفلسفة على مفتاح الخزانة . قلت : « ولكن الأثر الذي تتكلم عنه ليس ممكناً بعد » . قال : « لابد مع ذلك ان يكون ممكناً ما دام سيتحقق » . قلت : لا . انه ليس كذلك . وقد أوافقك ، في أكثر تقدير ، على أنه سيصبح ممكناً الآن حين سيتحقق في المستقبل » . قال : « ماذا تعني بذلك ؟ » . قلت « الأمر بسيط . اذا وُجد انسان صاحب موهبة أو عبقرية ، فخلق أثراً من الآثار ، أصبح هذا الأثر واقعاً ، وبهذا نفسه يصبح الاثر ممكناً بنظرة نلقيها الى وراء . ولن يكون ممكناً ، ولا كان يكون ممكناً لولا أن وُجد ذلك الانسان . لذلك أقول أنه سيصبح ممكناً الآن حين سيتحقق في المستقبل ،

ولكنه لما يصبح ممكناً بعد » . قال : « هذا كلام يصعب فهمه قليلاً . اتراك تذهب الى أن المستقبل يؤثر في الحاضر ، وان الحاضر يدخل شيئاً ما في الماضي ، وأن الفعل الذي تم القيام به يرجع القهقرى في مجرى الزمن ، ليلقي طابعه على خلفه ؟ » قلت : « لم أدَّع أن في الامكان ادخال واقع في الماضي ، والسير القهقرى في الزمـان . أما ان في الامكان احلال ممكن في الماضي ، او قل ان يمضي الممكن في كل لحظة ليحل في الماضي من تلقاء نفسه ، فذلك ما لا أشك فيه . ان الواقع يخلق نفسه باستمرار ، جديداً غير قابل لان يُتنبأ به ، فكلما ُخلق من الواقع شيء ظهرت صورته وراءه في الماضي غير المحدد ، فكأن هذا الشيء كان ممكناً في الماضي منذ الازل . والحق انه انما اصبح ممكناً في الماضي لحظةَ تحققه الآن في الحاضر؛ لذلك قلت ان امكانه الذي لا يسبق واقعه سيكون قد سبقه متى ظهر هو . فالممكن هو اذن سراب الحاضر في الماضي . واذا كنا نعلم ان المستقبل سيكون في النهاية من الحاضر ، واذا كان السراب يظهر بغير انقطاع ، فاننا نظن أن حاضرنا الراهن الذي سيكون في الغد ماضياً يتضمن صورة الغد منذ الآن رغم اننا لا نستطيع ادراك هذه الصورة . ذلك هو الوهم الذي نقع فيه ، مثلنا في ذلك كمثل من يرى صورته في المرآة التي وقف أمامها ، فظن انه كان في وسعه أن يلمسها لو بقي في خلف . ثم اننا اذ نظن هكذا أن الممكن لا يفترض الواقع مقدماً ، نسلم بأن التحقق يضيف شيئاً الى مجرد الامكان : فكأن الامكان موجود منذ الازل شبحاً ينتظر ساعته ؛ وكأنه أصبح واقعاً بانضياف شيء سكب فيه لا أدري أي دم او حيـاة . وعكس هذا هو الصحيح ، فان الممكن يتضمن الواقع الذي يقابله ، ويتضمن عدا ذلك شيئاً ينضم اليه ، لان الممكن نتيجة تنشأ عن أمرين اثنين : ظهور الواقع وانعكاسه في خلف . وإذن فالفكرة القائمة في قرارة اكثر

الفلسفات (وهي طبيعية في الفكر الانساني) والقائلة بأن الممكنات تتحقق باكتساب وجود ، انما هي محض وهم ؛ مثل الذي يصدقها كمثل من يزعم أن الانسان الذي نراه في الواقع لحماً ودماً انما هو صورته في المرآة وقد أصبحت مادية ، بحجة أن في هذا الانسان الواقعي كلَّ ما في تلك الصورة الامكانية ، بالاضافة الى صلابة تجعلنا قادرين على لمسها . ولكن الحقيقة هي أن حصول الممكن يحتاج الى أكثر مما يحتاج اليه حصول الواقع ، وان حصول صورة الانسان تحتاج الى أكثر مما يحتاج اليه وجود الانسان نفسه ، لأن صورة الانسان لن ترتسم الا اذا وجد الانسان ووجدت المرآة بالاضافة اليه » .

ذلكم ما كان ينساه محدّثي حين كان يسألني عن مسرح الغد . ولعله كا نأيضاً يلعب على معنى كلمة « الممكن » بغير شعور منه . لا شك أن مسرحية هملت كانت ممكنة من قبل ان تتحقق ، اذا كنا نقصد انه ما من عقبة لا يمكن تذليلها كانت تحول دون تحققها . فبهذا المعنى الخاص يسمى باسم الممكن ما ليس بمستحيل . وواضح أن « عدم استحالة » شيء شرط لتحققه . ولكن الممكن ، بهذا المعنى ، ليس هو ما نقصده حين نصف شيئاً بأن له وجوداً إمكانياً ، أي بانه سابق الوجود نظرياً . انك اذا أغلقت الحاجز ايقنت انه ما من احد سيجتاز الممر : ولكن ليس يترتب على ذلك أن تستطيع التنبؤ بالاشخاص الذين سيجتازونه حين تفتح الحاجز . ومع ذلك فانك تنتقل ، خلسةً وبغير شعور ، من هذا المعنى السلبي المحض لكلمة « الممكن » الى معناهاالايجابي. لقد كان الامكان منذ لحظة يعني « عدم وجود عائق » ، فاذا أنت تجعله الآن « وجوداً سابقاً في صورة فكرة » ، وهذا شيء آخر تماماً . بالمعنى الاول للكلمة كان قولك عن امكان الشيء انه يسبق وجود هذا الشيء ،

يدخل في باب تحصيل الحاصل : انك لم تكن تعني بذلك الا ان العوائق التي تم تذليلها كانت قابلةً لأن تذلّل (١). أما بالمعنى الثاني فان قولك هذا يشتمل على تناقض ، فمن الواضح أن الفكر الذي يرتسم فيه « هملت » شكسبير على صورة ممكن يكون بذلك قد خلق هذه المسرحية واقعاً : وسيكون هذا الفكر هو فكر شكسبير نفسه بالتعريف . وعبثاً تحاول أن تتخيل أولاً أن هذا الفكر كان يمكن أن يظهر قبل شكسبير : انك اذا تخيلت ذلك كنت لا تحسب حساب تفاصيل المسرحية ؛ حتى اذا أخذت تكمل هذه التفاصيل رأيت سلف شكسبير يفكر في كل ما سيفكر فيه شكسبير ، ويشعر بكل ما سيشعر به ، ويعرف كل ما سيعرفه ، ويدرك اذن كل ما سيدركه ، ويشغل بالتالي عين النقطة التي سيشغلها في المكان والزمان ، ويكون له جسم شكسبير ذاته ، ونفس شكسبير ذاتها : وهذا شكسبير نفسه .

ولكن أراني الحّ الآن على امر بديهي . ان جميع هذه الاعتبارات تفرض نفسها فرضاً حين يكون الامر امر أثر فني . وأنا أعتقد أنكم لا بد مدركون أن قولنا عن الفنان انه يخلق الممكن والواقع في آن واحد حين يبدع أثره ، أمرٌ بديهي . فمن أين ينشأ اذن التردد عن قول هذا الشيء نفسه بصدد الطبيعة ؟ أليس العالم أثراً فنياً لا يقاس بغناه غنى اي أثر يبدعه أعظم فنان ؟ فاذا زعمت أن المستقبل مرسوم هنا مقدماً ، وان الامكان سابق هنا على الواقع ، الا تقع عندئذ في ذلك التناقض نفسه ، بل وفي تناقض اكبر ؟ أعود فأقول مرة أخرى إن الحالات المقبلة

---

(١) بل انه ليمكن التساؤل في بعض الحالات الم تصبح العوائق قابلةً لأن تذلل بفضل الفعل الخلاّق الذي ذلّلها ؛ ان الفعل ، الذي هو في ذاته غير قابل لان يتنبأ به هو الذي يكون قد خلق « امكانية التذليل » . أما قبل ذلك الفعل فقد كانت العوائق غير ممكنة التذليل ، وكان يمكن ، لولاه ، أن تظل كذلك .

التي ستصير اليها منظومة مغلقة من نقاط مادية ، يمكن أن تُعرف بالحساب ، ويمكن اذن أن ترى في الحالة الراهنة التي تكون عليها هذه المنظومة الآن . ولكنني أعود فاقول مرة أخرى ايضاً ان هذه المنظومة مستخرجة أو مجردة من كل يضم ، عدا المادة الجامدة اللاعضوية ، يضم الاجسام العضوية . انظروا الى العالم العيني الكامل ، مع الحياة والشعور اللذين يحيط بهما احاطة إطار ؛ وانظروا الى الطبيعة بكاملها ، الطبيعة التي تخلق أنواعاً جديدة ذات اشكال لا تقل أصالةً ولا جدة عن الرسم الذي يبدعه أي فنان ؛ وانظروا الى الافراد من هذه الانواع ، نباتات وحيوانات ، انظروا الى ما يتميز به كل فرد منها من طابع خاص ، واكاد اقول من شخصية خاصة (الا انه ما من عشبةٍ تشبه عشبةً اخرى أكثر مما تشبه لوحةٌ من ابداع رافائيل لوحةً من ابداع رامبرانت) ، ثم ارتفعوا فوق الانسان الفرد الى المجتمعات التي تجري فيها أعمال وتقع لها أحوال لا تختلف عن الاعمال والاحوال التي نشاهدها في اية مسرحية : كيف يمكنكم أن تتحدثوا عندئذ عن ممكنات يسبق وجودُها تحققَها ؟ وكيف لا ترون أنه اذا كان الحادث يعلّل دائماً ، بعد حدوثه ، بهذا أو ذاك من الحوادث السابقة ، فان حادثاً مختلفاً عنه كل الاختلاف كان يمكن أن يعلل ايضاً ، في نفس الظروف ، بحوادث تُختار اختياراً آخر او قل تقتطع اقتطاعاً آخر ، وتوزَّع توزيعاً آخر وتدرك ادراكاً آخر ، بالتفات الانتباه الى خلف . ان الحاضر يعيد تنظيم الماضي بغير انقطاع ، ان المعلول يعيد ترتيب العلة باستمرار ، في حركة تمضي من أمام الى وراء .

والسبب في اننا لا نرى هذا هو ذلك الوهم نفسه الذي يجعلنا نحسب الاقل اكثر والاكثر اقل . فمتى اعدنا الممكن الى موضعه لاح

لنا التطور شيئاً يختلف كل الاختلاف عن تنفيذ برنامج ،ورأينا ابواب المستقبل مفتوحة على مصاريعها ، ورأينا للحرية مجالاً لا حدود له . ان عيب المذاهب (وهي قليلة جداً في تاريخ الفلسفة) التي استطاعت أن تدع في العالم مجالاً للاحتمية وللحرية هو أنها لم تدرك ما كان يعنيه قولها . فهي حين كانت تتحدث عن اللاحتمية أو عن الحرية كانت تقصد باللاحتمية تنافساً بين ممكنات ، وكانت تقصد بالحرية اختياراً بين ممكنات كأن الامكان ليس من خلق الحرية نفسها ! ان اية نظرية لا تسلم بان الامكان هو من خلق الحرية نفسها ، وتذهب الى ان وجود الممكن سابق على وجود الواقع انما ترد الجديد الى القديم نفسه وقد ترتبت عناصره ترتيباً جديداً ؛ وتضطر عاجلاً أو آجلاً الى اعتبار الجديد قابلا لان يحسب وأن يتنبأ به . انها تسلّم عندئذ بنظرية الخصم ، وتسمح للعدو بالدخول الى عقر دارها . ان عليها أن تسلم بأن الواقع هو الذي يجعل نفسه ممكناً ، لا ان الممكن هو الذي يصبح واقعاً .

ولكن الحقيقة هي أن الفلسفة لم تسلم تسليماً صريحاً في يوم من الايام بهذا الخلق المتصل لجدة لا يمكن التنبؤ بها . كان الاقدمون ينفرون من ذلك ، لانهم ، وهم الافلاطونيون كثيراً او قليلاً ، كانوا يتصورون أن « الوجود » قد وجد دفعة واحدة ، كاملاً تاماً ، في ذلك العالم الثابت ، عالم « المثل » : فلا يستطيع العالم الذي يجري أمام ابصارنا أن يضيف اذن اليه شيئاً ، بل انه نقصان وانحدار ، فأحواله المتعاقبة انما تعبّر عن مسافة متزايدة او متناقصة بين ما هو موجود ظلاً في الزمان ، وبين ما كان يجب أن يوجد « مثالاً » في الابدية ، فهي تغيرات نقص ، وتبدل فراغ . و « الزمان » هو المفسد في رايهم لكل شيء . ولئن نظر المحدثون الى الامر من جانب آخر ، فلم يروا في « الزمان » دخيلاً يعكر الابدية ، فانهم

قد ارتضوا أن يعدوه مجرد مظهر ؛ ولم يكن الزماني عندهم الا الشكل الغامض للعقلي . فما ندركه تعاقب حـالات يدركه العقل متى انقشع الضباب مجموعة علاقات . وهكذا يصبح الواقعي مرة أخرى هو الابدي ، مع فارق واحد هو ان الابدية الآن هي أبدية القوانين التي تنحل اليهـا الحوادث لا أبدية « المثل » نماذج الحوادث . والواقع أننا في الحالين ازاء نظريات . أما اذا اقتصرنا على الوقائع فسرعان ما ندرك وجود « الزمان » ادراكاً مباشراً . وحسبنا هذا ؛ والى ان يُبرهن لنا على أن الزمان لا وجود له او على أن الزمان مفسد ، فسنكتفي بأن نلاحظ ان هناك انبثاقاً فعلياً لجدة لا يُتنبأ بهـا .

سوف تجني الفلسفة من هذا أن تجد شيئاً من مطلق في عالم الحوادث المتحرك . ولكننا سنجني منه أيضاً أن نشعر في أنفسنا بمزيد من الفرح ومزيد من القوة . أما المزيد من الفرح فلان الواقع الذي يُخلق أمـام إبصارنا سيهب لكل منا ، بغير انقطاع ، بعض المتع التي يهيئها الفـن من حين الى حين لمن خُصُّوا بحظ عظيم ؛ سيكشف لنا وراء الثبات والرتابة اللذين كانت تراهما فيه ابصارنا ، وقد نوَّمها استمرار الحاجات ، سيكشف لنا عما في الاشياء من جدة متدفقة وأصالة متحركة . وأما المزيد من القوة ، فلأننا سنشعر بأن عمل الخلق العظيم هذا الذي كـان في الاصل والذي ما يزال يتتابع أمام ابصارنا ، انما نحن فيه مشاركون ، فنحن نخلق انفسنا ، ونحن تشتد قدرة العقل لدينا بوعيها ذاتها . كنا قبل ذلك يذلنا موقف الخضوع ، عبيداً لضرورات طبيعية مزعومـة ، فاذا نحن الآن ننهض سادةً شركاء سيدٍ أعظم . تلك هي النتيجة التي خلصت اليها من دراستي . فلا تحسبوا العبث فيما كان تأملاً في العلاقات بين الممكن والواقع . ربما كان ذلك تهيؤاً لحياة سعيدة .

— ٤ —

الحدس الفلسفي(١)

احب أن أقدم بين يديكم عدداً من التأملات حول الروح الفلسفي . يخيَّل اليَّ ــ وذلك ما يشهد به أكثر من بحث ألقي في هذا المؤتمر ــ أن الميتافيزيقا تحاول الآن أن تتبسط وأن تزداد اقتراباً من الحيـــاة . وعندي أنها على حق ، وأن هذا هو الاتجاه الذي يجب أن يسير عملنا فيه . ولكنني أرى أننا اذ نفعل ذلك، لن نقوم بعمل ثوري ولن نزيد على أن نضفي انسب صورة على ما هو جوهر كل فلسفة ، أعني كل فلسفة واعيةٍ وظيفتَها وغايتها وعياً كاملاً . ذلك انه ما يجب أن يجعلنا نعقد الشكل غافلين عن بساطة الجوهر . فاننا اذا اقتصرنا على النظر في المذاهب وقد صيغت ، وفي المركَّب وقد بدا شاملا نتائج الفلسفات السابقة وجُماع المعارف المكتسبة ، نتعرض لان نغفل عما هو عفوي أساساً في الفكر الفلسفي .

هنالك أمر استطاع أن يلاحظه جميع الذين عملوا منا في تدريس تاريخ الفلسفة ، جميع الذين أتيح لهم أن يرجعوا مراراً الى دراسة مذاهب بعينها ، وأن يوغلوا بذلك في تعمقها . ان المذهب الفلسفي يبدو في أول الامر بناءً كاملاً ، يبدو في أول الامر عمارة معقدة اتخذت فيها جميع الاحتياطات اللازمة لاسكان جميع المشكلات مرتاحةً بغير ضيق . ونحن نشعر ، حين نتأمله وهو في هذه الصورة ، بفرحٍ فني يعززه رضى

(١) محاضرة ألقيت في مؤتمر الفلسفة ببولونيا ، نيسان (ابريل) ١٩١١ .

مهني . ذلك أننا لا نجد فيه النظام في التقيد فحسب (وهو نظام يحلو لنا في بعض الاحيان ان نمضي تكمله ونحن نصفه) ، بل نشعر ازاءه أيضاً بلذة من يقول لنفسه انني أعرف من أين جاءت المواد وكيف تم البنـاء . ففي المشكلات التي طرحها الفيلسوف نرى المسائل التي كانت تضطرب من حوله ، وفي الحلول التي يأتي بها نحسب أننا نجد عناصر الفلسفات السابقة أو المعاصرة قد رُتّبت أو أُزيل ترتيبها لكنها لم تكد تتغير . فهذه نظرة استمدها الفيلسوف من فلان ، وتلك نظرة استوحاها من فلان . ولا شك اننا نستطيع ان نبني مما قرأ وسمع ونعلم أكثر ما قدم . وها نحن أولاء نشرع في العمل فعلاً ، فنعود الى المصادر ، ونزن التأثيرات ، ونستخرج المشابهات ، وننتهي الى أن نرى في المذهب رؤية واضحة ما كنا نبحث عنه فيه : اي مركبا للافكار التي عاش في جوها الفيلسوف ، فيه حظ كبير أو صغير من الجدة والاصالة .

غير ان تجديد الاتصال بفكر الفليسوف الكبير مرة بعد مرة ، يمكن ان يوصلنا بنوع من التشرب التدريجي الى شعور مختلف عن هذا الشعور كل الاختلاف . لست أقول ان المقارنات التي أجريناها أول الامر كانت مضيعة للوقت : فبدون ذلك الجهد التمهيدي الذي نبذله لبناء فلسفة من الفلسفات بما ليس اياها ، ولربط هذه الفلسفة بما كان موجوداً من حولها ، قد لا نستطيع أبداً أن نبلغ ما هو هي حقاً . فعلى ذلك فطر العقل الانساني : لا يبدأ يفهم الجديد الا بعد ان يحاول كل شيء من أجل أن يرده الى القديم . ولكننا كلما أوغلنا في فكر الفيلسوف لنستقر فيه بدلاً من ان ندور حوله ، رأينا المذهب تستحيل صورته . ففي أول الامر يقل التعقيد ، ثم تدخل الاجزاء بعضها في بعض ، وأخيراً يتجمع كل شيء في نقطة وحيدة نحس اننا نستطيع أن نزداد دنواً منها شيئاً بعد

شيء ، وان كان علينا ان نيأس من الوصول اليها .

في هذه النقطة شيء بسيط ، بسيط غاية البساطة ، يبلغ من فرط بساطته ان الفيلسوف لم يظفر يوماً بأن يقوله . وهو لهذا انما ظل يتكلم طوال حياته . كان لا يستطيع أن يصوغ ما في فكره الا ويشعر بانه مضطر ان يصحح صيغته ، ثم ان يصحح التصحيح نفسه : وهكذا ينتقل من نظرية الى نظرية ، ويصحح اقواله ظاناً انه يكملها ، ثم لا يزيد ، بتعقيد يستدعي تعقيداً ، وشروح تضاف الى شروح ، على أن يعبر عن بساطة حدسه الاصلي بتقريب آخذ في الازدياد . فليس التعقد الذي نراه في المذهب اذن ، وهو تعقد قد يمضي الى غير نهاية ، الا نتيجة لفقدان التناسب بين حدسه البسيط وبين الوسائل التي يملكها للتعبير عنه .

فما هو هذا الحدس ؟ لئن عجز الفيلسوف عن صياغته ، فلسنا ممن سيظفر بذلك . ولكن الذي نستطيع أن نمسك به وأن نثبته انما هو صورة وسيطة تقع في منتصف الطريق بين بساطة الحدس العيني وتعقد التجريدات التي تترجمه ، صورة متهربة متزايلة تحاصر فكر الفيلسوف ربما دون أن تبين ، وتتبعه كظله عبر ما يقوم به فكره من لف ودوران صورة ان لم تكن هي الحدس نفسه ، فانها أقرب الى هذا الحدس من التعبير التصوري الذي لا بد أن يكون رمزيا ، والذي لا بد للحدس أن يلجأ اليه من أجل أن « يشرح » نفسه . فاذا نحن انعمنا النظر في هذا الظل استطعنا ان نحزر وضع الجسم الذي القاه ؛ حتى اذا بذلنا جهدنا من اجل أن نحاكي هذا الوضع ، أو قل من أجل ان نندس فيه ، رأينا على قدر الامكان ما قد رآه الفيلسوف .

ان أول ما تتميز به هذه الصورة هو ما تشتمل عليه من قوة **الانكار** أو **النفي** . انكم تتذكرون كيف كان يتصرف شيطان سقراط : كان

يوقف ارادة الفيلسوف في لحظة معينة ، كان يمنعه من الفعل أكثر مما يأمره بما يجب ان يفعله . يخيّل اليّ ان الحدس يتصرف في ميـدان التأمل تصرفَ شيطان سقراط في ميدان الحياة العملية ؛ أو قل في أقل تقدير انه يبدأ على هذا النحو ، وعلى هذا النحو أيضاً يستمر في اعطـاء أوضح تجلياته : انه يمنع . فإزاء الافكار الرائجة بين الناس ، وازاء الآراء التي تبدو بديهية ، والاقوال التي ظُن الى ذلك الحين أنها علمية ، نراه يهمس في أذن الفيلسوف قائلا : **مستحيل** . مستحيل ، ولو امكن ان تظن أن الوقائع والبراهين تدعوك الى الاعتقاد بان ذلك ممكن وواقع ومحقق . مستحيل ، لان تجربة ما ، قد تكون غامضة لكنها حاسمة ، تقول لك بلساني انها لا تتفق مع الوقائع التي يستشهدون بها ومع البراهين التي يقدمونها ، وما دام ذلك كذلك فلا بد ان تكون تلك الوقائع قد اسيئت ملاحظتها ، وان تكون تلك البراهين قد أسيء الاستدلال بها . الا ما أعجب قدرة الحدس هذه على الانكار ! وكيف لم تلفت نظر مؤرخي الفلسفة اكثر من ذلك ؟ أليس واضحاً ان الخطوة الاولى التي يقوم بها الفيلسوف ، قبل ان يستقر فكره وقبل ان يشتمل مذهبه على أي شيء نهائي ، هي دحضه بعض الامور دحضاً نهائياً ؟ لقد يغير بعد ذلك بعض ما قرره ، ولكنه لن يغير كثيراً ما أنكره . وهو اذا غير شيئاً مما قرر ، فانما يفعل ذلك بفضل قوة الانكار التي يضمها حدسه أو تضمها صورة هذا الحدس . ذلك انه يكون قد انساق مع الكسل فاستخرج بعض النتائج بمنطق يسير على خط مستقيم ؛ فاذا هو يشعر فجأة ، ازاء الراي الذي قرره هو نفسه ، بنفس الشعور بالاستحالة الذي وافاه من قبل ازاء الراي الذي قرره غيره . لقد ترك منحنى تفكيره وتبع خط المماس قدماً ، فأصبح خارجاً عن نفسه ان صح التعبير . فها هو ذا يعود الآن الى ذاته ، بعودته الى

حدسه . من هذا المسيرات وهذه الرجعات انما تتألف ذبذبات المذهب الذي « يتطور » ، أي يضل طريقه ثم يعود اليه ويصحح نفسه الى غير نهاية .

فمتى تخلصنا من هذا التعقيد ، وصمدنا نحو الحدس البسيط أو نحو الصورة التي تترجمه على اقل تقدير ، فسرعان ما نرى المذهب يتحرر من شروط الزمان والمكان التي كان يبدو أنه مرهون بها . صحيح أن المشكلات التي اهتم بها الفيلسوف هي المشكلات التي كان يطرحها عصره ، وأن العلم الذي استعمله أو انتقده هو علم الزمان الذي عاش فيه ، وأن في امكاننا ان نجد في النظريات التي يعرضها أفكار معاصريه وسابقيه اذا نحن بحثنا عنها فيها . وكيف لا يكون الامر كذلك ؟ انك مضطر من أجل افهام الجديد الى أن تعبر عنه على أساس القديم . والمشكلات التي سبق طرحها ، والحلول التي جيء بها لهـا ، والفلسفة والعلم في العصر الذي عاش فيه المفكر الكبير ، كل ذلك كان للمفكر الكبير هو المادة التي لا بد له من استعمالها من أجل أن يهب لفكره صورة عينية . هـذا عدا أن التقاليد توجب منذ القديم أن تعرض كل فلسفة مذهباً كاملاً يضم كل المعرفة . ولكنك تخطيء خطأً عجيباً اذا انت نظرت في أداة التعبير عن المذهب فظننتها العنصر المكوّن له . ذلكم هو الخطأ الاول الذي نتعرض له ، كما قلت ذلك منذ هنيهة ، حين نشرع في دراسة مذهب من المذاهب . ان مشابهات جزئية كثيرة تلفت نظرنا ، وان أنواعاً شتى من القربى يبدو لنا أنها تفرض نفسها ، وان نداءات ترد الينا من كل صوب مهيبةً بحسن براعتنا وسعة اطلاعنا بالغةً من الكثرة واللجاجة انه يغرينا أن نؤلف تفكير المفكر الكبير من نتف أفكار نجمعها من هنا ومن هناك ، حامدين له بعد ذلك أنه عرف كيف ينشيء هذه التحفة الفسيفسائية الجميلة .

كما استطعنا ان نفعل ذلك نحن أيضاً . ولكن الوهم لا يدوم كثيراً ، لأننا سرعان ما نلاحظ أن الفيلسوف ، حتى في المواضع التي لاح لنا فيها أنه يردد اشياء سبق قولها انما يفهم هذه الاشياء على طريقته الخاصة . ونحن نعدل عندئذ عن إعادة التأليف هذه . غير اننا ما نلبث أن ننزلق في أكثر الاحيان نحو وهم جديد قد يكون أقل خطورة من الوهم الاول لكنه أشد عناداً منه . فانه ليحلو لنا أن نتصور المذهب ــ ولو كان مذهب معلم كبير ــ على أنه وليد فلسفات سابقة ، وعلى أنه يمثل « لحظة من تطور » . صحيح أننا لسنا هنا على خطأ كامل ، فان فلسفة من الفلسفات اشبه بجسم حي منها بآلة مركبة ، ولأن نتحدث هنا عن تطور خيرٌ من أن نتحدث عن تأليف . ولكن هذا التشبيه الجديد ، عدا أنه يسند الى تاريخ الفكر اتصالا أكبر من الاتصال الذي يتصف به تاريخ الفكر حقاً ، يعيبه أنه يبقي انتباهنا مشدوداً الى التعقد الخارجي الذي نلاحظه في المذهب والى ما قد يكون فيه من أمور يمكن التنبؤ بها في صورته السطحية، بدلاً من ان يحدونا الى أن نلمس بالاصبع ما في اعماقه من جدة وبساطة . إن فيلسوفاً جديراً باسم الفيلسوف لم يقل في حياته الا شيئاً واحداً : بل انه حاول ان يقول هذا الشيء أكثر مما قاله حقاً . وهو لم يقل الا شيئاً واحداً ، لانه لم يعرف الا نقطة واحدة . حتى لقد كانت هذه المعرفة لمسةً أكثر مما كانت رؤية . وقد ولدت هذه اللمسة اندفاعةً ، وولّدت هذه الاندفاعة حركة ، واذا كانت هذه الحركة التي هي أشبه باعصار ذي شكل خاص ، لا تصبح مرئية لاعيننا بما جمعته في طريقها ، فهذا لا ينفي ان غباراً آخر كان يمكن أن يعج ثم يبقى الاعصار عين ذاته . أريد أن أقول ان الفكر الذي يجيء الى العالم بشيء جديد مضطر حقاً لان يظهر من خلال افكار موجودة يصادفها إمامه ويجرفها في حركته ،

فيبدو بذلك متوقفاً على العصر الذي عاش فيه الفيلسوف . ولكن هذا ليس في كثير من الاحيان الا ظاهر الامر . فلقد كان يمكن أن يجيء هـذا الفيلسوف قبل عدة قرون ، وأن يجد امامه فلسفة أخرى وعلماً آخر ، وأن يطرح على نفسه مشكلات أخرى ، وأن يعبر عن نفسه بصيغ أخرى ، حتى قد لا يجيء فصل واحد من الكتب التي كتبها عينَ ما جاء به ومع ذلك كان يقول عين ما قال .

اسمحوا لي أن اختار مثلاً على هذا . انني اهيب بذكرياتكم المهنية ، وساستحضر ، اذا شئتم ، بعض ذكرياتي أنا في هذا الباب . انني ، وأنا استاذ في الكوليج دو فرانس ، اقف احـدى محاضرتي ، في كل سنة على تاريخ الفلسفة . فكذلك امكنني خـلال عدة سنين متتاليـة أن أمارس التجـربة التي وصفتها لكم منـذ قليـل ممارسـة طويلة على بركلي ثم على سپينوزا . وسأدع سپينوزا جـانباً ، لان الحـديث عن سپنوزا يذهب بنـا بعيداً جـداً . ولكنني أقـول انه ما من شيء أبلغ دلالـةً من هـذا التضاد بين الصـورة والمضمون في كتـاب كتاب « الاخلاق » الذي وضعه سپينوزا : فمن جهةٍ أولى نرى هذه الاشياء الضخمة التي تسمى « الجوهر » و « الصفة » و « الحـال » ، وهذه المجموعة الهائلة من النظريات التي تتداخل فيهـا التعاريف والتذييلات والتعقيبات والشروح ، وهذا التعقد الكبير في الحركة وهذه القـدرة الساحقة التي تجعل المبتديء يشعر امام كتاب « الاخـلاق » بفيض من الاعجاب والرهبة كأنه أمام رجل مدرّع من طراز « دريدنات » ، ومن جهة أخرى نرى شيئاً مرهفاً ، خفيفاً جداً ، يكاد يكون هواءً ، يهرب حين تقترب منه ، ولكنك لا تستطيع أن تنظر فيه ، ولو من بعيد ، دون أن تصبح عاجزاً عن التعلق بأي شيء عداه ، حتى ما يُظن رئيسياً ،

كالتفريق بين « الجوهر » و « الصفـة » ، والتمييز بين « الفـكر » و « الامتداد » . فوراء الكتلة الثقيلة من التصورات التي تمتدُّ بسبب الى الديكارتية والارسطية ، تلتقي ههنا بحدس سپينوزا ، الحدس الذي لا يمكن لاية صيغة ، مهما تكن بسيطة ، أن تبلغ من البساطة مبلغ التعبير عنه . قولوا من قبيل الاكتفاء بالتقريب انه الشعور بتطابق بين العقل الذي به يدرك فـكرنا الحقيقية ادراكاً كاملاً ، وبين العمـل الذي يخلق به الله هـذه الحقيقة ، قولوا انه المعنى الذي عبر به الاسكندريون عن أن « الوصول الى الحق » ، حين يكون كاملا ، انما يتحد « بالسلوك اليه » ، وأن الانسان ، الخارج من الالوهية ، لا يعود يرى ، حين يثوب الى الألوهية ، الا حركةً واحدة فيما أبصره اول الامر حركتين متعاكستين ، حركة ذهاب وحركة أياب ، فالتجربة الروحية تتولى هنا حل تنـاقض منطقي وتستطيع ، بازالة مفاجئة للزمان ، أن تجعل من الاياب ذهاباً . اننا كلما ازددنا صعوداً نحو هذا الحدس الاصلي ، فهمنا مزيداً من الفهم انه لو عاش سپينوزا قبل ديكارت فلعله كان يكتب غير ما كتب ، ولكن سپينوزا الذي عاش وكتب كان لا بد ان يقدم الينا السپينوزية على كل حـال .

اصل الى بركلي . وما دمت قد اتخذته مثالاً فمن المستحسن أن احلله تحليلاً مفصلاً : ان الايجاز لا يُنال هنا الا على حساب الدقة . يكفي أن نلقي نظرةً على كتابات بركلي حتى نراها تتلخص من تلقاء نفسها تقريباً في اربعة آراء أساسية : اما الاول الذي يحدِّد نوعاً من المثالية وترتبط به النظرية الجديدة عن الرؤية (رغم أن الفيلسوف قد رأى من الحكمة والتروي ان يعرض هذه النظرية على انها مستقلة) فيمكن أن يُصـاغ كما يلي : « المادة مجموعة أفكار » . واما الثاني فهو يزعم أن

الافكار المجردة والعامة ما هي الا أسماء : فهذا من النظرية الاسمية . وأما الثالث فهو يؤكد واقعية الارواح ويميزها بالارادة : فقولوا ان هذا ينتمي الى النظرية الروحية والى النظرية الارادية . وأما الرابع الذي يمكن أن ننسبه الى النظرية التي تقرر وجود الاله ، فهو يعتمد على النظر الى المادة خاصةً في تقرير وجود الاله . هكذا ترون انه لا أسهل من أن نجد هذه الآراء الاربعة ، مصوغةً بهذه الالفاظ نفسها تقريباً ، لدى الفلاسفة الذين عاصروا بركلي أو سبقوه . الراي الاخير نصادفه لدى اللاهوتيين . والثالث نجده لدى دونس سكوت ، كما أن ديكارت قد قال شيئاً من هذا القبيل . والثاني قد غذى مجادلات القرون الوسطى قبل أن يكون جزءاً من فلسفة هوبس . أما الاول فهو قريب جداً من « نظرية المناسبة » التي جاء بها مالبرانش والتي لعلنا نستطيع أن نكتشف فكرتها بل وصيغتها لدى ديكارت ، هذا الى أن الناس لم ينتظروا ديكارت من أجل أن يلاحظوا أن للحلم كل مظهر الواقع وانه لا شيء في أي ادراك بمفرده من ادراكاتنا يمكن أن يضمن لنا واقعية شيء خارج عنا . هكذا نستطيع بفلاسفة قدماء أو بفلاسفة محدثين اذا لم نشأ ان نرجع بعيداً الى وراء ، هكذا نستطيع بديكارت وهوبس اللذين يمكن أن نضيف اليهما لوك ، ان نملك العناصر اللازمة لتركيب فلسفة بركلي تركيباً خارجياً ؛ وكل ما يمكن أن ندعه له هو نظريته في الرؤية التي نعدها عندئذ من ابداعه قائلين انها تلقي ظلها على سائر مذهبه فتضفي عليه مظهره الاصيل . فلنأخذ هذه الشرائح من الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة ، ولنلقها في طبق واحد ، ولنضف اليها ، من قبيل اضافة خل وزيت ذلك البرم بالمذهبية الرياضية وتلك الرغبة الطبيعية لدى اسقف فيلسوف في المصالحة بين العقل والايمان ، ولنخلط هذا كله ولنعن بتقليبه عناية كبيرة ، ولنضف اليه من

قبيل اضافة بعض التوابل ، عدداً من الاستعارات نأخذها عن الافلاطونيين المحدثين ، لنفعل ذلك كله نحصلْ على سلاطة ــ اغفروا لي هذا التعبير ــ بينها وبين ما صنعه بركلي شبه كافٍ من بعيد .

الا ان من يتبع هذه الطريقة يعجز عن النفاذ الى فكر بركلي . لست اشير بهذا الى المصاعب والاستحالات التي سيصطدم بها في الشروح التفصيلية : فما اغربها من « اسمية » هذه الاسمية التي تؤدي الى تنصيب عدد كبير من المعاني العامة ماهيات أبدية في صميم العقل الالهي ! وما أغربه من نفي لواقعية الاجسام هذا النفي الذي يعبّر عن نفسه بنظرية ايجابية في طبيعة المادة ، نظرية خصبة بعيدة الى أقصى حدود البعد عن مثالية عقيمة تشبه الادراك بالحلم! ان ما أريد ان أقوله هو أنه يستحيل علينا أن نمعن في دراسة بركلي دون أن نرى هذه النظريات الاربعة التي ميزناها فيها ، يقترب بعضها من بعض ثم يتداخل بعضها في بعض ، بحيث أن كل واحدة منها تصبح حبلى بالثلاث الاخر ، وتكتسب بروزاً وعمقاً ، وتتميز تميزاً جذرياً عن النظريات السابقة أو المعاصرة التي استطعنا أن نطبقها عليها تطبيقاً سطحياً . صحيح أن هذه النظرة التي تظهر المذهب جسماً حياً لا آلة مركبة ليست هي النظرة النهائية . لكنها أقرب الى الحقيقة على كل حال . واذا كنت لا أستطيع أن أدخل في جميع التفاصيل ، فلا بد ان اقول ، بصدد واحدة او اثنتين من هذه النظريات الاربع ، كيف يمكن أن تستخرج منها أية واحدة من سائر هذه النظريات .

خذا المثالية : انها لا تقوم على مجرد القول بان الاجسام مُثُل (أفكار ، معانٍ) . ما فائدة أن يقال هذا فحسب ؟ اننا سنكون مضطرين الى مواصلة القول ، فنصف هذه المعاني بكل ماتحملنا التجربة على أن نصف به الاجسام ، ونحن لا نزيد عندئذ على أن نحل كلمةً محل كلمة .. ان

بركلي لا يظن طبعاً ان المادة سيزول وجودها حين يزول وجوده هو ، ان ما تعنيه مثالية بركلي هو أن المادة منطبقة على تصورنا ، أنها ليست بذات داخل ، أنها ليس تحتها شيء ، أنها لا تخفي شيئاً ، لا تضم شيئاً ؛ أنها لا تملك قدرات ولا امكانيات من أي نوع ؛ أنها مبسوطة سطحاً ، أنها كلها في أي لحظة ، هي ما تعطيه . ان كلمة « المعنى » تدل عادةً على وجود من هذا النوع ، على وجود يتحقق تحققاً كاملاً ، وجود وجودُه وظهورُه واحد ، على حين أن كلمة « شيء » تصرف ذهننا الى واقع هو في الوقت نفسه مستودع ممكنات . فمن أجل هذا انما يؤثر بركلي أن يسمي الاجسام معاني لا أشياء . ولكن اذا نحن فهمنا المثالية هذا الفهم ، رأيناها تتفق مع « الاسمية » . فان هذه النظرية الاخيرة ، كلما تأكدت في ذهن الفيلسوف بمزيد من الوضوح ، اقتصرت بمزيد من الوضوح على نفي المعاني الكلية المجردة ـ والمقصود **بالمجردة** هنا أنها **مستخرجة** من المادة : ومن الواضح في الواقع أنك لا تستطيع أن تستخرج شيئاً مما لا يضم شيئاً ، وبالتالي لا تستطيع أن تستخرج من ادراكٍ ما شيئاً غير هـذا الادراك . فلما لم يكن اللون إلا لوناً ، ولما لم تكن المقاومة الا مقاومة ، فانك لن تجد شيئاً مشتركاً بين المقاومة واللون ، لن نستخرج من مدركات البصر عنصراً يمكن أن يكون مشتركاً بينها وبين مدركات اللمس . فاذا زعمت أنك تستخرج من هذه ومن تلك عنصراً مشتركاً بينها جميعاً ، فستلاحظ حين تنظر في هذا الشيء أنك أمام اسم : تلكم هي « إسمية » بركلي . ولكن تلكم هي في الوقت نفسه «النظرية الجديدة في الابصار» . فاذا قلنا عن مكان هو بصري ولمسي في آن واحد انه ليس الا اسماً ، فأحرى بنا أن نقول هذا نفسه عن مكان يهم جميع الحواس في وقت معاً : ذلكم من الاسمية أيضاً . ولكن ذلكم في الوقت نفسه دحض لنظرية ديكارت في

المادة . فلا نتكلمن بعد الآن عن مكان . وحسبنا أن نقرر ، بالنظر الى بنية اللغة ، أن هذين التعبيرين : « أنا أدرك هذا الادراك » و « هذا الادراك موجود » مترادفان ، غير ان الثاني ، اذ يدخل كلمة « الوجود » هذه نفسها في وصف ادراكات مختلفة كل الاختلاف ، يوقع في ظننا أن بينها شيئاً مشتركاً ، ويحملنا على أن نتخيل أن وراء تنوعها وحدة أساسية هي وحدة « جوهر » ليس في واقع الامر الا كلمة الوجود وقد تنصّبت اقنوماً : انكم الآن امام مثالية بركلي كلها . وهذه المثالية هي واسميته شيء واحد ، كما قلت . ــ فلننتقل الآن ، اذا شئتم ، الى نظرية الاله ونظرية الارواح . اذا كان جسم من الاجسام مكوناً من « معان » ، أو بتعبير آخر اذا كان كامل السلبية والانتهاء والخلو من القدرات والامكانيات ، فانه لن يستطيع أن يؤثر في أجسام أخرى . ولا بد ، والحالة هذه ، ان تكون حركات الاجسام نتائج قوة ايجابية (فعالة) أوجدت هذه الاجسام نفسها ، ولا يمكن الا أن تكون علة عاقلة ما دام الكون مشتملاً على نظام . فلئن كنا نخطىء حين نعمد الى الاسماء التي سمينا بها طوائف من الاشياء او من الادراكات الفناها نحن تاليفاً مصطنعاً على مستوى المادة ، لئن كنا نخطيء حين نعمد الى هذه الاسماء فننصبها وقائع تحت اسم المعاني الكلية ، فان الامر ليس كذلك حين نعتقد اننا نكتشف النيات الالهية وراء المستوى الذي تنبسط فيه المادة : ان المعنى الكلي الذي لا يوجد الا على السطح والذي يربط الاجسام بالاجسام يمكن أن لا يكون الا كلمة ، أما المعنى الكلي الذي يوجد على العمق والذي يربط الاجسام بالله أو قل يهبط من الله الى الاجسام فانه واقع . وهكذا نرى اسمية بركلي تستدعي على نحو طبيعي تماماً هذا التطور الذي طرأ على مذهب الفيلسوف والذي نلاحظه في كتابه « سيريس » ، وهو ما

توهم بعضهم أنه أخيلة اوحتها اليه الافلاطونية المحدثة . أقول بتعبير آخر : ان مثالية بركلي ليست الا جانباً من نظريته التي تضع الله وراء جميع تجليات المادة . وأخيراً اذا كان الله يطبع في كل منا ادراكات أو « معاني » على حد تعبير بركلي فان الكائن الذي يلتقط هذه الادراكات أو قل يمضي اليها هو خلاف المعنى : انه ارادة ، وان يكن من جهة أخرى ارادة محدودة بارادة الله .

ونقطـة التقاء هاتين الارادتين انما هي بعينها ما نسميه المادة . لئن كان « المدرَك » سلباً صرفاً ، فان « المدرِك » فعالية صرفة . هكذا تكون الروح الانسـانية ، والمادة ، والروح الالهية ، حدوداً لا نستطيع ان نعبِّر عن أحدها الا على أساس الآخر . وهكذا لا تكون النظرية الروحية عند بركلي الا وجهاً لاية نظرية من النظريات الثلاث الاخرى .

كذلك تتداخل أجزاء المذهب المختلفة كأنها كائن حي . ولكن منظر هذا التداخل المتبادل ، كما قلت في مطلع هذا الحديث ، ان كان يعطينا فكرة أصح عن جسم المذهب ، فانه لم يوصلنا بعد الى روحه .

وسنقترب من روح المذهب اذا نحن استطعنا أن نبلغ **الصورة الوسيطة** التي تحدثت عنها منذ قليل ــ وهي صورة توشك ان تكون مادة من حيث انها تسمح بأن ترى ، وتوشك أن تكون روحاً من حيث أنها لا تسمح بأن تلمس ، ــ هي طيف يحاصرنا بينما نحن ندور حول المذهب ، ولا بد لنا من التوجه اليه للحصول على الاشارة النهائية ، فنعرف منه الوضع الذي يجب اتخاذه والنقطة التي يجب النظر منها . هذه الصورة الوسيطة أو هذا الخيال الوسيط الذي يرتسم في ذهن الدارس أثناء امعانه في دراسة آثار الفيلسوف ، هل كان موجوداً من قبلُ في ذهن الفيلسوف كما هو ؟ ان لم يكن موجوداً

هو نفسه ، فقد وجد خيال آخر يمكن أن ينتمي الى نوع من الادراك مختلف ، وأن لا يكون بينه وبين هذا أي تشابه مادي،ولكنه يعادله رغم ذلك، كما تتعادل ترجمتان بلغتين مختلفتين لكتاب واحد . ولعل هذين الخيالين بل ولعل أخيلة أخرى أيضاً ، متعادلة كذلك ، كانت ماثلة في آن واحد معاً ، تتبع الفيلسوف خطوة خطوة في موكب عبرَ تطور فكره . أو لعله لم يلمح خيالاً واحداً منها ، وانما أكتفى بأن يعاود الاتصال رأساً ، من حين الى حين ، بذلك الشيء الذي هو أرهف من كل ذلك أيضاً ، أعني الحدس نفسه . أما نحن الدارسين ، فلا بد لنا من استرجاع هذا الخيال الوسيط ، والا كان علينا أن نتحدث عن « الحدس الاصلي » حديثنا عن فكرة غامضة ، وكان علينا أن نتحدث عن « روح المذهب » حديثنا عن شيء مجرد ، على حين أن هذه الروح عينية أكثر من كل ما عداها ، وعلى حين أن هذا الحدس واضح أكثر من كل ما عداه في المذهب .

واعتقد أن لدى بركلي خيالين وسيطين مختلفين ، والخيال الذي يلفت نظري بقوة أكبر ليس هو الخيال الذي نجد لدى بركلي نفسه اشارة كاملة اليه . يلوح لي أن بركلي يرى المادة اشبه **بشريط رقيق شفاف** قائم بين الانسان والله . وهو يظل شفافاً ما ظل الفلاسفة لا يشغلون أنفسهم به ، وعندئذ يتجلى الله من خلاله . حتى اذا لامسه الميتافيزيقيون، أو لامسه عامة الناس من حيث هم ميتافيزيقيون ، زايل الشريطَ صفاؤه وشفوفه وغدا كثيفاً وكون ستارة ، لان الفاظاً كالفاظ « الجوهر » و « القوة » و « الامتداد المجرد » وما الى ذلك ، تندس عندئذ وراءه ، وتسكن خلفه كطبقة من غبار ، وتحول بيننا وبين رؤية الله شفاً . ان هذا الخيال لم يكد يشير اليه بركلي نفسه ، رغم أنه قال ما نصه « أننا نثير الغبار ثم نشكو من عدم الابصار » . غير أن هناك تشبيها آخر كثيراً

ما أورده الفيلسوف ، وما هو الا ترجمة سمعية للصورة البصرية التي وصفتها لكم الآن ، ذلك هو التشبيه التالي : أن المادة لغة يخاطبنا الله بها . والفلسفات التي تعنى بالمادة ، انما تكثف كل مقطع من مقاطع هذا الكلام ، وتعيّن له حداً ، وتنشيء له وجوداً مستقلاً ، فتصرف انتباهنا عن المعنى الى الصوت ، وتحول بيننا وبين متابعة الكلام الالهي . ولكن سواء تعلقنا بهذا التشبيه او ذاك ، فنحن في الحالين ازاء خيال بسيط يجب أن نجعله نصب الاعين ، لانه ان لم يكن هو الحدس الذي ولّد المذهب فهو منحدر من هذا الحدس راساً ، وهو أقرب اليه من أية نظرية من النظريات على حدة ، بل أقرب اليه منها مجتمعة .

هل في وسعنا نحن أن نقبض على هذا الحدس نفسه ؟ اننا لا نملك الا وسيلة للتعبير ، التصورات والاخيلة . ففي تصورات ينتشر المذهب ، وفي خيال (صورة) يتجمع حين يُدفع نحو الحدس الذي منه انحدر : فاذا أردنا ان نتجاوز الصورة (الخيال) بصعودٍ الى أعلى ، عدنا فوقفنا حتماً على تصورات ، أغمض وأمهً أيضاً من التصورات التي انطلقنا منها سامين الى الصورة والى الحدس . ومتى اضطر الحدس الاصلي الى اتخاذ هذا الشكل ، وسجن في زجاجة عند خروجه من النبع ، بدا لا طعم له ولا حرارة فيه : وكان هو الابتذال نفسه . فاذا قلنا مثلاً ان بركلي يرى أن النفس الانسانية كانها متحدة بالله بعض الاتحاد ومستقلة عنه بعض الاستقلال ، وانها تعي ذاتها في كل لحظة على أنها فعالية ناقصة يمكن أن تلحق بفعالية أعلى لو لم يقف بينهما شيء هو السلبية المطلقة ، كنا نعبر عن شيء من الحدس الاصلي هو كل ما يمكن ان يترجم راساً الى تصورات ، ومع ذلك فاننا نحصل عندئذ على شيء يبلغ من التجريد انه يكاد يكون فارغاً . فاذا اخذنا هذه الصيَغ ، ما دمنا لا نملك أن نفعل

غير ذلك ، فلنحاول أن نبث فيها شيئاً من حياة . لنتناول كل ما كتبه الفيلسوف ولنصعد بهذه الافكار المبعثرة نحو الخيال الذي هبطت منه ، ولنرتفع بها بعد أن يضمها الخيال ، الى الصيغة المجردة التي ستحمل الخيال والافكار معاً ، ولنتشبث عندئذ بهذه الصيغة ، وانتظر اليها هي البسيطة وقد ازدادت بساطة على قدر ما نكون قد دفعنا فيها مقداراً من الاشياء أكبر ، ولننهض أخيرا معها ، صاعدين الى النقطة التي سيتجمع فيها اشتداداً كلّ ما كان مبسوطاً من المذهب امتداداً : اننا سنتصور في هذه المرة كيف تخرج من مركز القوة هذا ، على أنه لا يمكن الوصول اليه ، اندفاعة* تعطي الوثبة أي الحدس نفسه . ان النظريات الاربع التي جاء بها بركلي انما خرجت من هنا ، لان هذه الحركة قد صادفت في طريقها الافكار والمشكلات التي كان يثيرها معاصرو بركلي . فلو جاء بركلي في زمان غير زمانه ، لكان من الممكن ان يصوغ نظريات أخرى . ولكن مواقع هذه النظريات بعضها من بعض ، كانت تكون هي نفسها ، لان الحركة هي نفسها : ان العلاقات بين هذه النظريات لا تتغير ، مثلها كمثل كلمات جديدة لجملة جديدة يظل يترقرق فيها معنى قديم . ان الفلسفة التي كان يجيئنا بها بركلي لو وجد في زمان غير زمانه ستظل هي الفلسفة التي جاءنا بها .

فالعلاقة بين فلسفة والفلسفات السابقة عليها والمعاصرة لها ليست اذن تلك العلاقة التي قد يحملنا على افتراضها مفهوم معين لتاريخ المذاهب . ان الفيلسوف لا يتناول أفكاراً موجودة ليصهرها في مركّب أعلى ، أو ليمزجها بفكرة جديدة . وما مثل من يزعم ذلك الا كمثل من يظن اننا من أجل ان نتكلم نمضي باحثين عن كلمات نضم بعضها الى بعض بعد ذلك بواسطة فكرة . الحق أن هناك ، فوق الكلمة وفوق الجملة ، شيئاً

ابسط كثيراً من جملة بل ومن كلمة : ذلك هو المعنى ، والمعنى حركة فكر أكثر مما هو شيء يفكر فيه الفكر ، بل هو اتجاه أكثر مما هو حركة . وكما أن الاندفاعة التي تنبث في حياة الجنين تعيّن انقسام خلية اولية الى خلايا تنقسم هي أيضاً الى أن يتشكل الجسم الحيُّ كاملاً ، كذلك فان الحركة المميزة لكل فعل يقوم به الفكر تتأدى بهذه الفكرة ، بانقسامها انقساماً متزايداً من تلقاء نفسها ، الى ان تنتشر مزيداً من الانتشار شيئاً بعد شيء على مستويات متعاقبة من مستويات الفكر الى أن تبلغ مستوى الكلام . هنالك تعبر عن نفسها بجملة ، أي بمجموعة من العناصر الموجودة سلفاً : ولكنها تستطيع أن تختار ، على هواها تقريباً ، العناصر الاولى من المجموعة شريطة أن تكون العناصر الاخرى مكملة لها : ان الفكرة الواحدة يمكن أن تعبر عن نفسها بجمل متنوعة مؤلفة من كلمات مختلفة ، شريطة أن تكون العلاقة بين هذه الكلمات واحدة . تلكم هي عملية الكلام . وتلكم هي أيضاً العملية التي بها تتكون فلسفة من الفلسفات . ان الفيلسوف لا ينطلق من أفكار سابقة الوجود . نستطيع على الاكثر ان نقول انه يصل هذه الافكار . وحين يصل فان الفكرة التي يجرها على هذا النحو في حركة فكره ، لا تظل عين ما كانت حين كانت خارج الاعصار ، لانها انتعشت بحياة جديدة كالكلمة التي تستمد معناها من الجملة .

انما نجد علاقة من هذا النوع بين مذهب فلسفي ما وجُماع المعارف العلمية في العصر الذي عاش فيه الفيلسوف . ان هناك مفهوماً للفلسفة يتصور أن كل جهد الفيلسوف يرمي الى أن يضم نتائج العلوم الخاصة في مركب واسع . صحيح أن الفيلسوف كان خلال زمن طويل هو الذي يملك العلم الشامل . وحتى في أيامنا هذه ، حيث أصبح تعدد العلوم الخاصة ،

وتنوع المناهج وتعقدها ، وتضخم كتلة الوقائع المجمّعة ، حيث أصبح ذلك كله يجعل من المستحيل جمعَ كافة المعارف الانسانية في ذهن واحد ، فان الفيلسوف يظل هو الانسان الذي يملك العلم الكلي بمعنى انه ، اذا كان قد أصبح عاجزاً عن معرفة كل شيء ، يظل مطالباً بأن يكون مستعداً لتعلم أي شيء . ولكن هل يترتب على ذلك أن مهمته هي أن يستولي على العلم الموجود ، وأن ينقله الى درجات متزايدة من الشمول ، وأن يسير بالتكثيف بعد التكثيف الى ما سمّي توحيد المعرفة ؟ اسمحوا لي أن استغرب أن يقال باسم العلم واحتراماً للعلم ان هذا هو مهمة الفلسفة : ما من شيء أكثر استخفافاً بالعلم وأكثر ازدراء للعالم من مثل هذا القول . كيف يقال هذا الكلام ؟ هذا انسان مارس منهجاً من المناهج العلمية زمناً طويلاً ، فحصل على ما حصل عليه من نتائج بالعمل الدائب والجهد الطويل ، وجاء يقول لنا : « ان التجربة والاستدلال يوصلان الى هذه النقطة . ان المعرفة العلمية تبدأ هنا وتنتهي هناك . تلكم هي نتائجي » . فاذا بالفيلسوف يحق له أن يقول له : « حسناً ، دع لي هذا ، وسترى ما أنا صانع به . ان المعرفة التي تجيئني بها ناقصةٌ غيرَ كاملة ، سأكملها أنا . وما تقدمه الي مفككاً ، سأتولى أنا توحيده . فبهذه المواد نفسها ، ما دمتَ سأقتصر على الوقائع التي لاحظتها أنت ، وبهذا النوع نفسه من العمل ، ما دام يجب علي أن أقتصر مثلك على الاستنتاج والاستقراء ، سأفعل أكثر مما فعلت وخيراً مما فعلت » . الا ما أغربه من ادعاء ! كيف يمكن لمهنة الفلسفة أن تخول صاحبها قدرةً على أن تمضي الى أبعد مما يمضي العلم ، في نفس الاتجاه الذي يسير فيه العلم ؟ لان يكون بعض العلماء أميل من بعضهم الآخر الى الامعان في السير والى تعميم نتائجهم ، وأميل أيضاً الى العودة الى وراء والى نقد

مناهجهم ؛ ولان نسمي هؤلاء فلاسفةً بهذا المعنى الخاص للكلمة ، ولان يكون في امكان كل علم ومن واجب كل علم ، من جهة اخرى ، أن تكون له فلسفته الخاصة بهذا المعنى ، فانا أول من يسلّم بذلك . ولكن مثل هذه الفلسفة تظل من العلم ، والانسان الذي يصنعها يظل عالماً . فليس الامر هنا أمر تنصيب الفلسفة مركّباً للعلوم الوضعية ؛ وليس يُدَّعى هنا ان في الامكان ، بفضل الفكر الفلسفي وحده ، الوصولُ الى أعلى مما يصل اليه العلم في تعميم وقائع واحدة .

ان نظرة كهذه الى دور الفيلسوف ستكون مهينةً للعلم . ولكنها مهينة للفلسفة اكثر كثيراً من ذلك ! أليس واضحاً أنه اذا كان العالم يقف عند نقطة معينة على طريق التعميم والتركيب ، فعند هذه النقطة يقف ما تسمح لنا التجربة الموضوعية والاستدلالات اليقينية بتقديمه ؟ فاذا كان ذلك كذلك ، أفلا نكون ، حين ندعي المضي الى أبعد من هذه النقطة في هذا الاتجاه نفسه ، قد وضعنا أنفسنا في مواطن الراي القائم على الهوى او على الظن ؟ انك اذا اعتبرت الفلسفة جملةً من الكليات تفوق التعميم العلمي كنت تريد ان يقتصر الفيلسوف على الاحتمال وان يكتفي بالجواز . انا أعلم أن أكثر الذين يتتبعون مناقشاتنا من بعيد يعتقدون أن مجالنا هو فعلاً مجال الجواز فحسب ، أو مجال الاحتمال في اكثر تقدير . انهم يسلّمون بأن الفلسفة تبدأ حيث ينتهي اليقين . فمن ذا الذي يرضى منا أن يكون موضع الفلسفة هذا الموضع ؟ صحيح أن الاشياء التي تأتينا بها فلسفة من الفلسفات ليست ممتحنةً ولا قابلةً لان تمتحن ، بدرجة واحدة ، ولا شك في أن من طبيعة الفكر الفلسفي أن يقبل بعض المجازفات في لحظات كثيرة بالنسبة الى امور كثيرة . ولكن الفيلسوف لا يندفع في هذه المجازفات الا لانه اكتسب شيئاً من ثقة ، ولان

ثمة اموراً يحس انه منها على يقين لا يتزعزع. وهو يجعلنا على يقين من هذا الامور نحن ايضاً بمقدار مايستطيع ان يبلغنا الحدس الذي منه يستمد قوته.

الحق أن الفلسفة ليست مركّب العلوم الخاصة ، وانها اذا كانت في كثير من الاحيان تضع نفسها على أرض العلم ، واذا كانت في بعض الاحيان تجمع في نظرة بسيطة الموضوعات التي يُعنى بها العلم ، فان هذا لا يتم بتكثيف العلم ، ولا بنقل نتائج العلم الى درجة من الكلية أعلى . لن يكون هنالك مجال لطريقتين في المعرفة هما الفلسفة والعلم ، اذا لم تعرض لنا التجربة بوجهين اثنين ؛ فمن جهة أولى على صورة وقائع تضاف الى وقائع ، وقائع تتكرر تقريباً ، وتقاس تقريباً ، وتنتشر في اتجاه الكثرة المتميزة والمكانية ، ومن جهة ثانية على صورة نفاذ متبادل هو زمان صرف يستعصي على القانون وعلى القياس . والتجربة في الحالين تعني الشعور . ولكن في الحالة الاولى يتفتح هذا الشعور في الخارج ، ويخرج عن ذاته بمقدار ما يرى أشياء بعضَها خارجي بالنسبة الى بعضها الآخر . وفي الحالة الثانية يثوب الى ذاته ، ويتجمع ويتعمق . ترى ، حين يسبر الشعور اعماق ذاته على هذا النحو ، أليس ينفذ مزيداً من النفاذ الى داخل المادة ، الى داخل الحياة ، الى داخل الواقع بوجه عام ؟ كان في وسعنا أن نجحد ذلك لو أن الشعور قد انضاف الى المادة عرضاً . ولكنني اظن انني برهنت على أن افتراضاً كهذا هو افتراض متناقض ، أو خطأ ، تبعاً للجهة التي نتناوله منها . وكان في وسعنا أن نجحد أيضاً ، لو ان الشعور الانساني ، رغم قرابته لشعور اوسع وأعلى ، كان منفصلاً عما عداه ، ولو انه كان على الانسان أن ينعزل في ركن من الطبيعة كطفل معاقب . ولكن لا . ان المادة والحياة اللتين تملآن العالم موجودتان فينا أيضاً . والقوى التي تعمل في جميع الاشياء ، نحن نحسها في ذواتنا ،

ومهما يكن جوهر ما يوجد وما يتحقق ، فنحن جزء منه . فلنهبط اذن الى داخل أنفسنا : وعلى قدر العمق الذي نصل اليه من هذا الغوص ستكون قوة الدفعة التي ستردنا الى السطح . ان الحدس الفلسفي هو هذه الملامسة ، وان الفلسفة هي هذه الوثبة . حتى اذا ارتددنا الى الخارج بدفعة آتية من القرار ، لحقنا بالعلم على قدر تفتح فكرنا انتشاراً . فيجب على الفلسفة اذن أن تستطيع التكيف مع العلم ؛ وان فكرةً يدّعى أن أصلها الحدس،ثم هي لا تستطيع بانقسامها وبانقسام انقساماتها أن تغطي الوقائع التي تلاحظ من خارج والقوانين التي بها يربط العلم بعضها ببعض ، وتعجز عن تصحيح بعض التصحيحات وتقديم بعض المشاهدات ، ان فكرة كهذه لن تكون الا محض خيال ، ولن يكون بينها وبين الحدس شيء مشترك . ولكن يجب أن نقول من جهة أخرى ان الفكرة التي تظفر بجعل انتشارها ينطبق انطباقاً كاملاً على الوقائع والقوانين لا يكون الوصول اليها قد تمّ بتوحيد التجربة الخارجية ، لان الفيلسوف لم يصل الى الوحدة ، بل انطلق من الوحدة . وأنا أتكلم طبعاً عن وحدة محدودة نسبية ، كالوحدة التي تقتطع كائناً حياً من مجموع الاشياء . فالعمل الذي يُظن أن الفلسفة تتمثل بواسطته نتائج العلم الوضعي ، وكذلك العمل الذي يخيّل الى الناظر أن الفلسفة تجمع في نفسها بواسطته أجزاء الفلسفات السابقة ، ليس تركيباً بل هو تحليل .

العلم مساعد العمل . والعمل يهدف الى نتيجة . فالعقل العلمي يتساءل عما يجب أن يكون قد عُمل حتى يتم الوصول الى نتيجة معينة منشودة ، أو يتساءل على وجه اعم عن الشروط التي يجب اعدادها من أجل ان تحدث حادثة معينة . فهو يمضي من ترتيب للاشياء إلى ترتيب لها جديد ؛ يمضي من مَعيّة الى معية . ولابد له بالضرورة من اغفال ما يقع

في الفترة الفاصلة ؛ أو هو ، اذا عني بذلك ، انما يعنى به من أجل أن ينظر فيه الى ترتيبات أخرى ، من أجل أن يرى معيات ايضاً . انه بالمناهج الميسّرة لادراك الاشياء التامة لا يستطيع على وجه العموم أن ينفذ فيما يتم ، أن يتابع الحركة ، ان يتبنى الصيرورة التي هي حياة الاشياء . ان هذه المهمة الاخيرة تقع على عاتق الفلسفة . فبينما نرى العالم المكتفي بالتقاط مناظر ثابتة للحركة وبجمع تكررات أثناء جريان ما لا يتكرر، مهتماً كذلك بتقسيم الواقع تقسيماً مناسباً على المستويات المتعاقبة التي ينتشر فيها هذا الواقع بغية اخضاعه لتأثير الانسان ، بينما نرى العالم مضطراً الى الاحتيال على الطبيعة ، والى أن يتخذ منها موقف الحذر والنضال ، فان الفيلسوف يعامل الطبيعة معاملة الرفيق . ان قاعدة العلم هي القاعدة التي وصفها فرنسيس بيكون : الخضوع في سبيل السيطرة . أما الفيلسوف فانه لا يخضع ولا يسيطر : انه يحاول أن يتعاطف .

فمن هذه الناحية أيضاً نرى أن جوهر الفلسفة هو روح البساطة . فسواء انظرنا الى الفكر الفلسفي في ذاته أم في آثاره ، وسواء أقارنا الفلسفة بالعلم أم قارنا فلسفةً بفلسفات أخرى ، فاننا نجد دائماً ان التعقيد سطحي ، ان البناء عرضي ، ان التركيب ظاهري : ان التفلسف فعل بسيط .

وكلما ازددنا نفاذاً الى هذه الحقيقة ازددنا ميلاً الى اخراج الفلسفة من المدرسة والى تقريبها من الحياة . صحيح ان الموقف الفكري التي يتخذه الناس بحكم بنية الحواس والعقل واللغة أقرب الى موقف العلم منه الى موقف الفلسفة . لا أعني بذلك فقط ان مقولات عقولنا العامة هي مقولات العلم نفسها ، وان الطرق الكبرى التي شقتها حواسنا خلال

الواقع المتصل هي الطرق التي يمر بهـا العلم ، وان الادراك علم ناشىء والعلمُ ادراك راشد ، وأن المعرفة المعتادة والمعرفة العلمية الميسّرين كلتيهما لتهيئة تاثيرنا في الاشياء ، هما نظرتان من نوع واحد حتماً رغم تفاوتهما دقةً ومدى ؛ وانما أعني خاصةً أن المعرفة المعتادة ، كالمعرفة العلميـة وللاسباب نفسها ، محمولة على النظر الىالاشياء في زمان مفتتهمسحوق، حيث تعقب لحظةٌ لا ديمومة لها لحظةً لا ديمومة لها ايضاً . فالحركة في نظر هذه المعرفة سلسلة من أوضاع ، والتغير سلسلة من صفات والصيرورة على وجه العموم سلسلة من حالات . ان هذه المعرفة تنطلق من السكون (كأن السكون يمكن ان يكون الا مظهراً شبيهاً بالنتيجة الخاصة التي يحدثها متحرك في متحرك آخـر حين يكون المتحركان قد وُفّق بينهما) ، وبترتيب السكنات ترتيباً بارعاً تؤلف شيئاً يحاكي الحركة فتحله محل هذه الحركة : ذلكم اجراء مناسب من الناحية العملية لكنه مستحيل من الناحية النظرية ، مليء بجميع التناقضات ، وبجميـع المشكلات الزائفة التي تصادفها « الميتافيزيقا » ويصادفها « النقد » أمامهما .

ولكن ، لأن الناس يديرون ظهورهم للفلسفة في هذه النقطة بعينها ، يكفي أن نجعلهم يلتفتون عند هذه النقطة حتى نردّهم الى اتجاه الفكر الفلسفي . صحيح أن للحدس درجات من الشدة ، وان للفلسفة درجات من العمق ، ولكن الفكر الذي نكون قد رددناه الى الديمومة الواقعية سيحيا الحياة الحدسية بهذا نفسه ، وستكون معـرفته للاشياء فلسفةً بهذا نفسه . فبدلاً من ان يبصر لحظات منفصلة يحل بعضها محل بعض في زمان منقسم الى غير نهاية ، سيبصر جريان الزمان الواقعي جرياناً متصلاً غير منقسم . وبدلاً من أن يرى حالات سطحية تتعاقب على شيء

لا صفة له ، وتقيم بينها وبينه هذه العلاقة الغريبة التي هي علاقة ظاهرة بجوهر ، سيدرك تغيراً واحداً بعينه يستديم بغير انقطاع ، كما في اللحن ، حيث كل شيء صيرورة ، ولكن حيث لا تحتاج الصيرورة الى حامل ، لانها هي جوهر . فلا حالات جامدة بعد ذلك ، ولا أشياء ميتة . لا شيء الا التحرك ، التحرك الذي منه يتألف ثبات الحياة . ان رؤية يبدو فيها الواقع متصلاً غير منقسم ، لهي في الطريق المؤدية الى الحدس الفلسفي .

ذلك انه ، من اجل المضي الى الحدس ، لا حاجة الى الخروج من ميدان الحواس والشعور . ان الخطأ الذي ارتكبه كَنْت هو انه ظن ذلك . فبعد ان برهن بأدلة قاطعة على أنه ما من جهد جدلي يمكن ان يدخلنا أبداً الى ما وراء الطبيعة ، وانه لا بد للميتافيزيقا حتى تكون ذات جدوى من أن تكون ميتافيزيقا حدسية ، أضاف أن هذا الحدس يعوزنا وان هذه الميتافيزيقا مستحيلة . والحق أن الميتافيزيقا تكون مستحيلة لو لم يكن هنالك زمان آخر وتغير آخر غير الزمان والتغير اللذين أبصرهما كَنْت واللذين نحرص نحن من جهة اخرى على التعامل معهما ، اذ ان ادراكنا المعتاد لا يكون قادراً على أن يخرج من الزمان ولا أن يدرك شيئاً آخر غير التغير . ولكن الزمان الذي نبقى موضوعين فيه في الحالة الطبيعية ، والتغير الذي نتصور منظره ، انما هما زمان وتغير فتَّتَتْهما حواسنا وفتّتهما شعورنا تسهيلاً لتأثيرنا في الاشياء . فاذا بددنا ما فعلته هذه الحواس وهذا الشعور ، ورددنا ادراكنا الى أصوله ، حصلنا على معرفة من نوع آخر دون ان تكون بنا حاجة الى الاعتماد على ملكات جديدة .

واذا عمّت هذه المعرفة فلن يستفيد التأمل وحده من ذلك . ان الحياة التي نحياها كل يوم يمكن ان تستمد من هذا حرارة ونوراً .

ذلك أن العالم الذي تدخلنا فيه حواسنا ويدخلنا فيه شعورنا عادةً ليس الا ظل نفسه . وهو بارد كالموت . ان كل شيء فيه مرتّب ترتيباً يناسب راحتنا ، ولكن كل شيء فيه قائم في حاضر يلوح متكرراً بغير انقطاع . ونحن أنفسنا قد تشكلنا تشكلاً اصطناعياً على صورة عالم اصطناعي هو أيضاً ، فاصبحنا ندرك أنفسنا في الآنية ، ونتحدث عن الماضي حديثنا عن شيء زال ، ونرى في الذكرى حادثة غريبة أو اجنبية على الاقل ، نرى فيها معونة تقدمها المادة للروح . أما اذا ادركنا أنفسنا على حقيقتها ، في حاضر عريض ، مرن الى ذلك ، حاضر نستطيع أن نطيله الى غير حد نحو الخلف ، باقصاء الحاجز الذي يحجبنا عن أنفسنا ، شيئاً بعد شيء ؛ واذا أدركنا العالم الخارجي على حقيقته ، لا ادراكاً على السطح في اللحظة الراهنة ، بل ادراكاً على العمق في الماضي المباشر الذي يدفعه ويبث فيه اندفاعته ؛ اذا تعودنا على أن نرى جميع الاشياء من زاوية الديمومة فسرعان ما نرى المتصلب يرتخي ، والغافي يستيقظ ، والميت ينبعث ، في ادراكنا المشحون المتوهج . ان المتع التي لن يهيئها الفن من حين الى حين الا لأناس خصتهم الطبيعة وخصهم حسن الطالع بامتيازات يملكونها دون غيرهم ، ستستطيع الفلسفة ، اذا نحن فهمناها هذا الفهم ، أن تهيئها لنا جميعاً ، في كل لحظة ، اذ تبث الحياة في الاشباح التي تحيط بنا ، واذ تبث الحياة فينا نحن أيضاً . بذلك تصبح الفلسفة مكملةً للعلم في العمل والنظر على السواء . ان العلم بتطبيقاته التي لا تهدف الى غير رخاء الحياة ، انما يعدنا بالرفاه ، وباللذة في اكثر تقدير . أما الفلسفة فانها تستطيع منذ الآن ان تهب لنا الفرح .

— ٥ —

ادراك التغير

محاضرتان القيتا في جامعة اكسفورد يومي
٢٦ و ٢٧ أيار (مايو) سنة ١٩١١ .

ستكون أولى كلماتي شكراً لجامعة اكسفورد على ما أولتني من شرف عظيم حين دعتني الى الكلام عندها . لقد كانت صورة جامعة اكسفورد في خيالي دائماً صورة معبد من المعابد النادرة التي تحفظ فيها حرارة الفكر القديم ويحفظ فيها ضوؤه ، ويصانان فيها بكثير من الخشوع ، وينتقلان فيها من جيل الى الجيل الذي يليه . ولكنني أعلم ايضاً ان هذا التعلق بالقديم لا يمنع جامعتكم من أن تكون حديثة ً جداً وحية ً جداً . وانه ليفجأ بصري ، فيما يتعلق بالفلسفة خاصة ، أن أرى مدى العمق والاصالة في دراسة الفلاسفة القدماء هنا (ألم يجدِّد أحد أساتذتكم البارزين ، منذ وقت قريب ، أموراً أساسية في تأويل نظرية « المثل » الافلاطونية ؟) ، ثم أرى في الوقت نفسه كيف ان جامعة اكسفورد هي في طليعة الحركة الفلسفية ، بنظرتيها القصويين الى طبيعة الحقيقة : النظرية العقلية التامة ، والنظرية البراجمية . ان هذا التحالف بين الحاضر والماضي خصب في جميع الميادين ، وليس هو في اي ميدان اخصب منه في ميدان الفلسفة . صحيح ان هناك جديداً يجب أن نعمله ، ولعله آن لنا أن ندرك ذلك ادراكاً كاملاً . ولكن ما كل جديد بثورة حتماً . فلندرس القدماء ، ولنرتو بفكرهم ، ولنحاول أن نعمل ، جهد طاقتنا ،

ما لو عاشوا بيننا لعملوه . فانهم لو علموا العلم الذي علمناه (لا أقصد علمي الرياضيات والفيزياء اللذين قد لا يغيران طريقة تفكيرهم تغييراً جذرياً ، بل أقصد خاصة علم الحياة وعلم النفس) اذن لوصلوا الى نتائج مختلفة كثيراً عن النتائج التي وصلوا اليها . وهذا ما يفجأ نظري خاصة في المسألة التي عزمت أن أعالجها أمامكم ، أعني مسألة التغير .

وانما اخترت هذه المسألة لانني أعدها مسألة رئيسية ، ولانني أرى أننا اذا اقتنعنا بواقع التغير وجهدنا أن ندركه فان كل شيء سيصير بسيطاً ، وان عقبات فلسفية كانت تظن كأداء لا سبيل الى تذليلها ستسقط من تلقاء نفسها . وليست الفلسفة وحدها هي التي ستجني من ذلك خيراً ، فان الحياة التي نحياها كل يوم ــ أعني الانطباع الذي تحدثه فينا الاشياء ، وردنا على هذه الاشياء بالعقل والعاطفة والارادة ــ اقول ان هذه الحياة التي نحياها كل يوم ربما تغيرت من ذلك حتى لكأنها تكتسي صورة جديدة . ذلك أننا في العادة ننظر الى التغير ولكننا لا نراه ، ونتكلم عن التغير ولكننا لا نفكر فيه ؛ ونقول ان التغير قائم وان كل شيء يتغير وأن التغير قانون الاشياء ، نعم نقول هذا كله ونكرره ، ولكن كلامنا هذا كله لا يعدو ان يكون الفاظاً ، فنحن نفكر ونتفلسف كما لو لم يكن للتغير وجود . ان هناك حجاباً صفيقاً من الاوهام لا بد لنا من ازاحته حتى نفهم التغير وحتى نراه ، وهذه الاوهام بعضها مصطنع خلقه التأمل الفلسفي وبعضها طبيعي في الحس العام . اعتقد اننا سننتهي على الاتفاق حول هذه النقطة ، واننا سنبني عندئذ فلسفة يشارك في بنائها الجميع ويتفاهم فيها الجميع . لذلك أحب ان اعيّن الآن نقطتين او ثلاث نقاط أحسب أن الاتفاق حولها قائم منذ الآن ، وهو سيتسع حتى يشمل ما عداها . وعلى هذا فان محاضرتي الاولى لن تتناول التغير نفسه بقدر

ما ستتناول الصفات العامة التي تتصف بهـا فلسفة تتمسك بادراك التفير حدساً .

اليكم ، أولاً نقطةً سيتفق حولها الجميع . لو كان للحواس وللشعور مدى غير محدود ، لو كانت القدرة على الادراك ، في اتجاه المادة وفي اتجاه الروح ، غير ذات حدود ، لما كنا في حاجة الى تصور ، ولا الى استدلال . فالتصور هو ما نضطر اليه حين نعجز عن الادراك ، والاستدلال وظيفته أن يملأ ثغرات الادراك أو أن يوسّع مدى الادراك . لست أنكر فـائدة الافكار المجردة العامة ، كما لا أنكر قيمة الاوراق النقدية . ولكن كما أن الورقة النقدية ليس الا وعداً بذهب ، لا قيمة للتصور الا بالادراكات الممكنة التي يصوّرها . وطبعاً ليس المقصودَ هنا ادراكُ شيء أو صفة او حالة فحسب ، فالتصور يمكن أن يتناول نظاماً ، أو اتساقاً ، أي حقيقة على وجه العموم ، حقيقة تصبح عندئذ واقعاً . قلت اننا متفقون حول هذه النقطة . فقد أتيح لجميع الناس ان يلاحظوا فعلاً أن التصورات مهما تبلغ من البراعة في جمعها ، وان الاستدلالات مهما تبلغ من الحذق في اقامتها ، تنهار كانهيار قصور الكرتون متى جاءت واقعة واحدة ـ واقعة واحدة مدركة حقاً ـ فاصطدمت بها . وليس هناك ميتافيزيقي واحد ولا لاهوتي واحد يرفض ان يسلّم بأن الكائن الكامل هو ذلك الذي يعرف جميع الاشياء حدساً ، دون أن يمر بالاستدلال والتجريد والتعميم . اذن فلا صعوبة حول هذه النقطة الاولى .

واحسب أن لا صعوبة ايضاً حول النقطة الثانية التي ساعرضها الآن . إن نقص ملكاتنا الادراكية ـ وهو نقص تشهد به ملكة التصور وملكة الاستدلال لدينا ـ هو الذي أوجد الفلسفة . يدل على ذلك تاريخ المذاهب . صحيح أن مفاهيم الاقدمين من مفكري اليونان كانت قريبة

جداً من الادراك ، لانهم بتحولات في عنصر حسي هو الماء أو الهواء أو النار انما أكملوا الاحساس المباشر . ولكن منذ ان جاء فلاسفة المدرسة الايلية فانتقدوا فكرة التحول ، وبينوا أو ظنوا أنهم بينوا استحالة البقاء قرب المدركات الحسية الى هذا الحد ، سارت الفلسفة في الطريق الذي ظلت تسير فيه منذ ذلك الحين ، وهو الطريق الذي يؤدي الى عالم « فوق الحس » : فأصبح على الفلاسفة بعد ذلك أن يفسروا الاشياء بالمعاني فحسب . صحيح أن الفلاسفة القدماء كانوا يضعون العالم المعقول خارج وفوق العالم الذي تدركه حواسنا ويدركه شعورنا : فملكات الادراك في رأيهم لا تطلعنا الا على ظلال تلقيها « المثل » الثابتة الابدية في الزمان والمكان على حين أن الفلاسفة المحدثين يرون أن هذه الماهيات تكوّن الاشياء الحسية نفسها ، فهي جواهر حقيقية ليست الظاهرات الا قشرتها السطحية . ولكن جميع هؤلاء الفلاسفة ، القدماء منهم والمحدثين ، مجمعون على أن الفلسفة تحل التصور العقلي محل الادراك الحسي . وهم جميعاً يسدّون العجز في حواسنا وشعورنا بالاعتماد على ملكات فكرية ليست ادراكية ، هي وظائف التجريد والتعميم والاستدلال .

نستطيع اذن أن نتفق حول النقطة الثانية . ولنصل الآن الى النقطة الثالثة التي أقدّران لا يثور حولها نقاش .

اذا كان هذا هو المنهج الفلسفي ، فليس هناك ولا يمكن أن يكون هناك فلسفة واحدة ، مثلما هنالك علم واحد ؛ بل سيكون هنالك فلسفات بعدد ما سيكون هنالك من مفكرين مبتكرين . وكيف يكون الامر غير ذلك ؟ مهما يكن مفهوم من المفاهيم مجرداً ، فان نقطة الابتداء فيه إدراك . أن العقل يصل ويفصل . انه يرتب ويغير الترتيب وينسّق ولكنه لا يخلق . انه في حاجة إلى مادة ، وهذه المادة لا يمكن ان تأتيه الا من الحواس او من

الشعور . ان فلسفة تبني الواقع من افكار محضة او تكمل الواقع بأفكار محضة لن تزيد اذن على ان تحلّ محلّ مجموع ادراكاتنا العينية ، أو أن تضيف الى مجموع ادراكاتنا العينية ، هـذا أو ذاك من تلك الادراكات تحضّره وتدقّقه وترهفه وتقلبه بذلك الى فكرة مجردة او عامـة . ولكن اختيارها لهذا الادراك بايثاره على غيره سيشتمل دائماً على شيء من هوى ، لان العلم الوضعي قد احتكر لنفسه كل ما هو مشترك قطعاً بين الاشياء المختلفة ، أعني **الكمية** ولم يبق للفلسفة الا ميدان **الكيفية** ، حيث لا شيء يجانس شيئاً ، حيث لا يمكن لجزء أن يمثل المجموع أبداً الا بقرار يمكن الطعن فيه ، ان لم يكن قررا أملاه هوى . ان هذا القرار يمكن معارضته دائماً بقرارات أخرى . وهكذا تنشأ فلسفات مختلفة ، مسلّحة بتصورات مختلفة ، وتأخذ تصطرع الى غير نهاية .

اليكم المسألة التي تطرح نفسها عندئذ ، والتي أعدها اساسية . اذا كانت كل محاولة من المحاولات الفلسفية القائمة على التصور وحده تؤدي الى محاولات متعارضة ، واذا كان لا يوجد في ميدان الجدل الصرف اي مذهب نعجز عن معارضته بمذهب آخر ، فهل يجب أن نبقى في هذا الميدان ام يحسن بنا (دون أن نعدل طبعاً عن إعمال ملكتي التصـور والاستدلال) أن نعود الى الادراك ، وان نحصل منه على أن يتمدد ويتسع مداه ؟ قلت ان عجز الادراك الطبيعي هو الذي حمل الفلاسفة على إكمال الادراك بالتصور ، فالتصور يملأ عندئذ الفواصل القائمة بين مدركـات الحواس والشعور ، وبذلك يوحّد معرفتنا للاشياء وينظمها . ولكن إنعام النظر في المذاهب يدلنا على أن ملكة التصور ، كلما تقدمت في عمل الاكمال هذا ، تصبح مضطرة الى أن تحذف من الواقع كثيراً من الفروق الكيفية ، تطفيء جـزءاً من ادراكاتنا ، أن تفقر رؤيتنا العينية للكون .

حتى أن اضطرار كل فلسفة الى سلوك هذا الطريق شاءت أم أبت ، هو الذي يولّد فلسفات متعارضة تعتمد كل منها على ما تكون الاولى قد اغفلته . هكذا يؤدي المنهج اذن الى غير الهدف الذي قصد اليه : لقد كان على هذا المنهج ، نظرياً ، أن يوسّع الادراك وان يكمله ، فاذا هو مضطر ، واقعياً ، أن يطلب الى كثير من الادراكات ان تمّحى حتى يُتاح لواحدٍ منها أن يصبح ممثلا لها جميعاً . — فافرضوا الآن اننا بدلاً من أن نريد الارتفاع فوق ادراكنا للاشياء ، نغوص في هذا الادراك نعمّقه ونوسّعه . افرضوا أننا نبث فيه ارادتنا ، وأن هذه الارادة توسع ، بتوسعها ، رؤيتنا للاشياء . لسوف نحصل في هذه المرة على فلسفة لا يُضحى فيها بشيء من مدركات الحواس والشعور : فما من صفة من صفات الواقع ولا من جانب من جوانب الواقع سيَحلُّ محلَّ الجوانب الاخرى بحجة أنه يفسّرها . ولكننا سنحصل عندئذ ، بوجه خاص ، على فلسفة لا يمكن ان تعارَض بفلسفات أخرى ، لانها لا تكون قد أغفلت شيئاً يمكن أن تلتقطه مذاهب أخرى : ستكون قد اخذت كل شيء . ستكون قد اخذت كلَّ ما هو مدرَك ، بل وأكثر مما هو مدرك ، لان الحواس والشعور ، وقد حُضّت على بذل جهد استثنائي ، تكون قد أعطتها أكثر مما تعطي عادةً في الاحوال الطبيعية . هكذا يمكن ان يخلف المذاهبَ المتنازعة المسلحة بتصورات مختلفة مذهب واحد قادر على أن يحقق مصالحةً بين جميع المفكرين على ادراك واحد — ادراكٍ سيمضي الى مزيد من الاتساع أيضاً ، بفضل جهدٍ متعاون يقوم به الفلاسفة في اتجاه مشترك .

رب قائل يقول ان هذا التوسيع مستحيل . فأنّى لعيني الجسم او لعيني الفكر أن تريا أكثر مما تريان . لقد يستطيع مزيد من الانتباه

ان يوضّح وأن ينير وأن يقوّي : ولكنه لا يستطيع ان يوجد ، في ساحة الادراك ، شيئاً لم يكن موجوداً فيها من قبل . ذلكم هو الاعتراض الذي قد يُثار . ولكننا نعتقد انه اعتراض تدحضه التجربة . ان هناك ، منذ قرون ، اناساً وظيفتهم هي أن يروا وأن يُرونا ما لا نراه عادةً من تلقاء انفسنا . أولئك هم الفنانون .

هل هدف الفن الا ان يرينا ، في الطبيعة وفي الروح ، في خارج انفسنا وفي انفسنا ، أشياء ما كانت تمس حواسنا وشعورنا مساً صريحاً ؟ ان الشاعر والروائي اللذين يعبران عن حالة نفسية لا يلفقان هذه الحالة تلفيقاً . وما كان لنا أن نفهمهما لولا أننا لاحظنا في أنفسنا ما يقولانه لنا عن الآخرين ، لاحظناه الى حدٍ ما . فكلما أمعنا في الحديث الينا لاحت لنا لوينات من الانفعال والفكر كان يمكن ان تظهر فينا منذ زمن طويل ، لكنها ظلت خفيةً لا ترى : مثلها كمثل الصورة الفوتوغرافية قبل ان تغطس في الحوض الذي ستنكشف فيه . ان الشاعر هو هذا الكاشف . ولكن وظيفة الفنان لا تبدو واضحةً ، في اي مكان ، وضوحها في الفنون التى تفسح مجالاً كبيراً للمحاكاة ، أعني فن الرسم . ان كبار الرسّامين هم الذين يجعلون سائر الناس او سيجعلون سائر الناس قادرين على أن يروا الاشياء رؤية معينة . ان فنانين من أمثال كورو وتورنر ، اذا اقتصرنا على ذكر هذين الاسمين ، قد رأوا في الطبيعة جوانب لم نكن نلاحظها . قد يقال انهم لم يروا بل خلقوا ، وأن ما يقدمونه الينا هو من ثمرات خيالهم ، وأننا نتبنى مبدعاتهم لانها ترضينا ، فننظر الى الطبيعة من خلال الصورة التي رسموها لنا منها . وهذا كلام صحيح الى حدٍ ما . ولكن لو كان الامر كذلك فحسب ، فلماذا نقول عن بعض الآثار ـ آثار الكبار ـ انها **صادقة** ؟ وما يكون الفرق اذن

بين الفن العظيم والخيال الاجوف ؟ الا فلنتعمق ما نشعر به حين نتأمل آثار فنانين مثل تورنر أو كورو ، نجـد انـنا اذا كنـا نقبل هذه الآثار ونعجب بها فلأننا قد سبق لنا ان لمحنا شيئاً مما يرينا اياه هؤلاء الفنانون . ولكننا لمحنا دون أن ندرك . كانت رؤيتنا لمحاً خاطفاً زائلاً سرعان ما ضاع في زحمة تلك الرؤى ، الخاطفة أيضاً ، الزائلة أيضاً ، التي يغطي بعضها بعضاً في تجربتنا العادية والتي تتألف من تداخلها المتبادل هذه الرؤية الشاحبة الحائلة التي نرى بها الاشياء في العادة . ثم جاء الفنان فعزل الرؤية ، وبلغ من تثبيتها على اللوحة اننا لن نستطيع أن نمتنع عن ان نرى في الواقع ما رآه هو فيه .

ان في وسع الفن اذن ان يبيِّن لنا ان توسيع ملكات الادراك ممكنة . ولكن كيف يتم ذلك ؟ ــ لنلاحظ ان الفنان قد عُدَّ دائماً انساناً « مثالياً » . والمقصود بذلك انه أقل منا اهتماما بالجانب الوضعي المادي من الحياة . انه ، بالمعنى الاصلي للكلمة ، انسان « ذاهل » . فلماذا كان ، على انفصاله عن الواقع اكثر منا ، يتوصل الى أن يرى فيه اكثر مما نرى فيه نحن ؟ ان ذلك لا يمكن أن يفهم الا اذا كانت رؤيتنا العادية للاشياء ولانفسنا رؤيةً يجعلنا تعلقنا بالواقع وتجعلنا حاجتنا الى الحياة والعمل مضطرين الى تضييقها وافراغها . ان الامر كذلك حقاً . ومن السهل ان نبيِّن انه كلما كان انشغالنا بالحياة اكثر ، كان ميلنا الى التأمل أقل ، وأن ضرورات العمل تجنح الى تضيق ساحة الرؤية . وليس في وسعي أن ادخل في البرهان على هذه النقطة . وعندي أن كثيراً من المسائل السيكولوجية والسيكوفزيولوجية ستتضح بنور جديد اذا نحن عرفنا أن الادراك المتميز ليس الا اقتطاعاً من مجموع واسع ، اقتطاعاً تمليه حاجات الحيـاة العملية . ان الناس يحبون ، في علم النفس وفي غيره ، أن ينتقلوا من الجزء

الى الكل ، والطريقة التي اعتدناها في التعليل هي أن نؤلف حياتنا الفنية من عناصر بسيطة بالخيال ، ثم نمضي نفترض ان تألف هذه العناصر قد ولّد حياتنا النفسية فعلاً . فلو كانت الامور تجري على هذا النحو ، لصدق حقاً أن ادراكنا لا يمكن توسيعه ، لانه سيكون مركباً من عناصر معينة ،بكمية محدودة ، فلن نجد فيه شيئاً لم نستطع ان نجده فيه أول الامر . ولكن الوقائع توحي بتعليل آخر يختلف عن هذا التعليل كل الاختلاف ، اذا نحن نظرنا فيها كما هي ، ولم نبيّت ان نعلل النفس تعليلاً ميكانيكياً . فهي تظهرنا ، في الحياة النفسية السوية ، على جهد يبذله الفكر بغير انقطاع من أجل ان يحد أفقه ، من أجل أن يشيح عن كل ما لا يفيده أن يراه . فلا بد للانسان ان يحيا قبل أن يتفلسف . والحياة تقتضي أن نضع كمامات على عيوننا ، أن لا ننظر الى يمين أو الى شمال أو الى وراء ، بل الى امام في الاتجاه الذي يجب علينا ان نسير فيه . والمعرفة لا تتكون من جمع عناصر بسيطة نضم بعضها الى بعض شيئاً بعد شيء ، وانما هي ثمرة فصل نجريه دفعة واحدة : فمن الساحة الواسعة التي يمكن ان تتناولها المعرفة ، ترانا نقتطع كل ما له علاقة بتاثيرنا في الاشياء فنعرفه ونهمل ما عداه . حتى لكأن الدماغ قد كوّن من أجل القيام بعمل الاصطفاء هذا . ان من السهل ان نبيّن ذلك فيما يتعلق بعمليات الذاكرة . ان ماضي الانسان يُحنط من تلقاء نفسه ، كما سنبيّن ذلك في المحاضرة القادمة ، ويبقى كاملاً بأسره . ولكن المصلحة العملية توجب على الانسان أن يبعده ، او على الاقل ان لا يقبل منه الا ما يفيد في انارة الظرف الراهن او في إكماله كثيراً أو قليلاً . ووظيفة الدماغ هي أن يقوم بهذا الاختيار : فهو يخرج الذكريات النافعة ، ويدع الذكريات التي لا تنفع في شيء ، قابعة في القاع لا تظهر . ولكن هذا يصدق

على الادراك أيضاً . ان الادراك ، وهو مساعد العمل ، يعزل من جماع الواقع ما يعنينا منه ، فهو لا يرينا الاشياء نفسها بقدر ما يرينا الفائدة التي يمكن أن نجنيها منها . انه يصنف الاشياء ويضع لها العناوين سلفاً . فاذا نحن لا نكاد ننظر في الشيء ، وانما نكتفي بأن نعرف الفئة التي ينتمي اليها . ولكن حسن الحظ يشاء ان يظهر من حين الى حين أناس لا ترتبط حواسهم ولا يرتبط شعورهم بالحياة هذا الارتباط كله ؛ أناس نسيت الطبيعة ان تشد ملكة الادراك عندهم الى ملكة العمل ، فاذا رأوا شيئاً من الاشياء رأوه من أجله هو لا من أجلهم هم . انهم لا يدركون في سبيل العمل وحده ، بل يدركون في سبيل الادراك ، لا لشيء آخر غير الادراك نفسه . لقد ولد هؤلاء الافراد **منفصلين** عن الحياة ، بجانب من جوانب انفسهم ، هو جانب الشعور او جانب الحواس ، وعلى حسب ما يكون انفصالهم عن الحياة بهذه الحاسة أو تلك من الحواس ، أو بالشعور يكونون رسامين أو نحاتين أو موسيقيين أو شعراء . وما نجده في مختلف الفنون انما هو اذن رؤية تتناول الواقع تناولا مباشراً ؛ والفنان انما يدرك من الاشياء عدداً أكبر ، لانه لا يفكر في الانتفاع بادراكه .

ترى ، هذا الامر الذي تذهل الطبيعة فتصنعه من حين الى حين لعدد من الممتازين ، الا تستطيع الفلسفة ان تصنعه في مثل هذا المجال لجميع الناس في اتجاه آخر بطريقة أخرى ؟ ترى الا يكون دور الفلسفة هنا هو ان تتأدى بنا الى ادراك الواقع ادراكاً أكمل ، بأن تنقل انتاجنا نقلاً يصرفه **عن** الجانب الذي ينفع العمل **الى** ما لا ينفع العمل في شيء ؟ الا ان تغيير اتجاه الانتباه على هذا النحو سيكون هو الفلسفة نفسها .

قد يلوح لاول وهلة ان هذا قد تحقق منذ زمن طويل . والحق أن فلاسفة عدة قالوا بأن على الانسان ان ينفصل حتى يتفلسف . لقد

تحدثنا منذ قليل عن فلاسفة اليونان ، فانظروا الى افلوطين : انه ما من احد عبّر عن هذه الفكرة تعبيراً أقوى من تعبيره هو عنها . قال أفلوطين : « ان كل عمل (حتى لقد أضاف : « ان كل صنع ») فهو يضعف التأمل » . كان أفلوطين ، وهو بذلك وفيٌ لروح أفلاطون ، يرى أن أكتشاف الحق يقتضي أن ينقلب اتجاه الفكر ، فينفصل عن مظاهر العالم الادنى ويتعلق بوقائع الملأ الاعلى : « الا فلنهرب الى وطننا العزيز » . كذلك قال أفلوطين. ولكن ها انتم أولاء ترون أن الامر كان أمر « هروب » . ويمكن أن نقول على نحو ادق ان أفلاطون وجميع أولئك الذين فهموا الميتافيزيقا هذا الفهم قد تصوروا الانفصال عن الحياة وتحويل اتجاه الانتباه انتقالاً الى عالمٍ مختلف عن العالم الذي نعيش فيه ، واهابةً بملكات ادراكية غير الحواس والشعور . ولم يصدقوا ان تربيــية الانتباه هذه قد لا تكون في أكثر الاحيان أكثر من نزع الكمامتين عنه ، وتحريره من العادة التي فرضتها عليه مطالب الحياة ، فأصبح يضيّق ساحته . انهم لم يعتقدوا بأن على الفيلسوف ، في نصف تأملاته على الاقل ، أن يستمر في النظر الى ما ينظر اليه سائر الناس ، وظنوا أن عليه دائماً أن يلتفت الى شيء آخر . وهذا هو السبب في أنهم يلجئون دائماً الى ملكات في الرؤية غير الملكات التي نعملها نحن كل لحظة في معرفة العالم الخارجي وفي معرفة أنفسنا .

واذا كان الفيلسوف كَنْت قد اعتقد بأن الميتافيزيقيا مستحيلة ، فلأنه أنكر وجود هذه الملكات المتعالية . ان في كتاب « نقد العقل المحض » فكرةً هي من أهم افكار هذا الكتاب ومن أعمقها ، وهي التي تقول ان الميتافيزيقا اذا كانت ممكنة ، فهي انما تكون ممكنةً برؤية لا بجدل . ان الجدل يؤدي بنا الى فلسفات متعارضة ، ويبرهن على الامر ونقيضه في النقائض . وما من شيء يمكن أن يتيح قيام الميتافيزيقا الا بحدسٍ

اعلى (يسميه كَنْت حدساً « عقلياً ») ، أي **ادراك** للواقع الميتافيزيقي . وهكذا فان أوضح نتيجة في كتاب « نقد العقل المحض » هي أنه يبين أننا لا نستطيع أن ننفذ الى ما وراء الواقع الا برؤية ، وان قيمة أي مذهب انما تقاس في هذا المجال بمقدار ما يشتمل عليه من ادراك : الا تناول هذا الادراك ، فحلّله ، ثم اعد تاليفه ، ثم قلّبه وقلبه على شتى الوجوه ، ثم أجر عليه ما شئت من أرهف عمليات الكيمياء العقلية ، فانك لن تستخرج من بوتقتك الا ما تكون قد وضعته فيها ؛ ستجد فيه من الرؤية بقدر ما تكون قد وضعت فيه منها ؛ ولن يكون الاستدلال قد مضى بك خطوة واحدة **وراء** ما تكون قد ادركته أول الامر . ذلكم ما أوضحه كَنْت ايضاحا قويا . وتلكم هي ، في رأيي ، اكبر خدمةٍ قدمها كنت للفلسفة التأملية . لقد قرر ، على وجه حاسم ، أنه اذا كانت الميتافيزيقا ممكنة ، فذلك لا يمكن أن يكون الا بجهد حدسي . ولكنه بعد أن برهن على أن الحدس وحده يستطيع أن يهب لنا ميتافيزيقا ، أضاف يقول : ان هذا الحدس مستحيل .

فلماذا عدّه مستحيلاً ؟ لانه تخيّله رؤية من هذا النوع ، اعني رؤية للواقع « في ذاته » ، على نحو ماتخيله أفلوطين ، وعلى نحو ماتخيّله عامةً أولئك الذين نادوا بالحدس الميتافيزيقي . لقد قصدوا جميعاً بهذا الحدس ملكة في المعرفة مختلفةً اختلافا جذرياً عن الشعور وعن الحدس ، ملكةً يجب أن تسير في عكس اتجاه الشعور والحواس . لقد حسبوا جميعاً أن الانفصال عن الحياة العملية يعني الاشاحة عنها .

فلماذا حسبوا ذلك ؟ ولماذا شاركهم في هذا الرأي كَنْت ، وهو خصمهم ؟ لماذا ذهبوا جميعاً هذا المذهب ، بصرف النظر عن انهم انتهوا

الى نتائج متعارضة ، فانشأ أولئك ميتافيزيقا وانتهى كَنْتْ الى أن الميتافيزيقا مستحيلة ؟

لقد حسبوا ذلك لانهم تخيلوا ان حواسنا وشعورنا ، على نحو ما تعمل في الحياة اليومية ، تجعلنا ندرك الحركة رأساً . لقد ظنوا أن حواسنا وشعورنا ، اذ تعمل على نحو ما تعمل عادةً ، تجعلنا ندرك حقاً التغير في الاشياء والتغير في أنفسنا . واذ لاحظوا بما لا يقبل الجدل أننا باتباع المدركات التي ندركها عادةً بالحواس والشعور تنتهي بنا الى تناقضات لا تحلُّ ، فقد خلصوا من ذلك الى أن التناقض ملازم للتغير نفسه ، وأن عليهم ، حتى يتخلصوا من هذا التناقض ، أن يخرجوا من دائرة التغير ، وأن يرتفعوا فوق « الزمان » . ذلكم هو جوهر تفكير الميتافيزيقيين ، وكذلك تفكير من أنكروا الميتافيزيقا ومنهم كَنْتْ .

والواقع أن الميتافيزيقا قد نشأت من أدلة زينون الايلي ، الخاصة بالتغير والحركة . ان زينون هو الذي أدى بالفلاسفة ، اذ لفت انتباههم الى استحالة ما كان يسميه حـركةً وتغـيراً ، الى البحث عن الواقع المنسجم الحق فيما لا يتغير ، وكان أفلاطون أول هؤلاء الفلاسفة . ولان كَنْتْ اعتقد بأن حواسنا وشعورنا يعملان فعلاً في « زمان » حقيقي ، اي في « زمان » دائم التغير ، في زمان يدوم ؛ ولأنه من جهة أخرى أدرك نسبية المدركات العادية التي تقدمها الحواس ويقدمها الشعور (وقـد قرر هو هذه النسبية قبل أن يصل الى خاتمة المطاف المتعالية من جهده)، لهذا كله انما رأى ان الميتافيزيقا مستحيلة ما لم تتوفر لها رؤية تختلف اختلافاً كاملاً عن الرؤية التي تقدمها الحواس ويقدمها الشعور ، رؤية لم يجد لها لدى الانسان أثراً .

أما إذا استطعنا أن نقرر ان ما عدّه زينون في أول الامر ، والميتافيزيقيون

عامةً بعد ذلك ، حركةً وتغيراً ليس حركة ولا تغيراً ، وأن هؤلاء الفلاسفة قد اخذوا من التغير ما لا يتغير ومن الحركة ما لا يتحرك ، وأن ما عدوه ادراكاً مباشراً وكاملاً للحركة والتغير ما هو الا تجميد لهذا الادراك في سبيل العمل؛ واذا استطعنا أن نبيّن من جهة أخرى ان ما حسبه كَنْت الزمانَ نفسه انما هو زمان لا يجري ولا يتغير ولا يدوم ، أقول أما اذا استطعنا ذلك فان التخلص من تناقضات كالتناقضات التي أشار اليها زينون ، وان تحرير معرفتنا اليومية من النسبية التي حسبها كَنْت حاسمة ، لن يكون بالخروج من الزمان (فنحن خارجون منه سلفاً) ولن يكون بالتخلص من التغير (فنحن متخلصون منه أكثر مما يجب) ، وانما يكون ، على العكس ، بادراك التغير والزمان في حركتهما الاصلية . ولسوف نرى كثيراً من الصعوبات تسقط عندئذ واحدةً بعد أخرى ، ولسوف نرى كثيراً من المشكلات تزول ؛ لا هذا فحسب ، بل سنستطيع ، بتوسيع وانعاش ملكة الادراك لدينا ، وربما أيضاً (ولكن ليس علينا الآن ان نرتفع الى مثل هذه الاعالي) بامتدادٍ ستهبه للحدس نفوسٌ فذة ممتازة ، اقول سنستطيع بذلك ان نحقق الاتصال بين جماع المعارف التي نملكها ، ولن يكون هذا الاتصال عندئذ مفترضاً افتراضاً أو مبنياً بناء ، وانما سيكون اتصالاً مجرّباً معيشاً . فهل عملٌ كهذا ممكن ؟ ذلك ما سنبحثه معاً ، فيما يتعلق بمعرفة ما يحيط بنا على الاقل ، في محاضرتنا الثانية .

المحاضرة الثانيــة

لقد أصغيتم اليّ بالامس اصغاءً قوياً ، فلا يدهشكم ان أسرف اليوم في الاستفادة منه . انني اسألكم أن تبذلوا جهداً عنيفاً من اجل ازاحة بعض المخططات المصطنعة التي نضعها بيننا وبين الواقع على غير علمٍ منا .

أن علينا ان نتحرر من عادات في التفكير والادراك أصبحت طبيعية فينا . يجب أن نعود الى الادراك المباشر للتغير والحركة . واليكم نتيجة أولى يصل اليها هذا الجهد : « كل تغير وكل حركة فهما غير منقسمين اطلاقاً » .

ولنبدأ بالحركة . هذه يدي ساكنة على النقطة أ . وها أنا ذا انقلها الى النقطة ب قاطعاً المسافة أ ب . انني أقول ان هذه الحركة من أ الى ب شيء بسيط .

ولكن هذا الذي أقوله انما يحسه كل واحدٍ منا احساساً مباشراً . صحيح أننا نقول لانفسنا أثناء نقل اليد من أ الى ب ان في امكاننا أن نقف اليد على نقطة متوسطة . ولكننا لا نكون عندئذ ازاء الحركة الاولى نفسها . لن يكون هناك عندئذ حركة وحيدة من أ الى ب ، وانما سيكون هنالك ، بحسب الفرضية ، حركتان ويفصل بينهما توقف . فلا من الداخل بالحس العضلي ، ولا من الخارج بالبصر ، سنظل عندئذ ازاء نفس الادراك . فاذا تركنا حركتنا من أ الى ب كما هي ، شعرنا بها غير منقسمة ، ووجب علينا ان نقول انها غير منقسمة .

صحيح انني حين انظر الى يدي منتقلةً من أ الى ب ، قاطعةً المسافة أ ب ، أقول لنفسي : « أن المسافة أ ب يمكن ان تنقسم الى ما أشاء من اقسام ؛ واذن فالحركة من أ الى ب يمكن أن تنقسم الى ما احب من اقسام ، ما دامت هذه الحركة منطبقة على هذه المسافة . » ، او أقول لنفسي أيضاً : « في كل لحظة من لحظات سير المتحرك يمر هذا المتحرك بنقطةٍ ما ، فنستطيع اذن أن نميّز في الحركة ما نشاء من المراحل عدداً ، والحركة يمكن ان تنقسم اذن الى غير نهاية . » . ولكن الا فلنفكر لحظة كيف يمكن للحركة ان **تنطبق على** المكان الذي تقطعه ؟ كيف ينطبق المتحرك على الساكن ؟ كيف يمكن أن **يوجد** المتحرك على نقطة من مسيرته ؟ انه

يمر بهذه النقطة مروراً ، أو بتعبير آخر انه **كان يمكن ان يوجد فيها ؛** كان يمكن أن يوجد فيها ، اذا هو توقف . ولكن اذا توقف فلن نكون ازاء نفس الحركة . ان المسافة تقطع دفعةً واحدة حين لا يكون ثمة توقف على الطريق . قد تدوم هذه الدفعة الواحدة بضعة ثوانٍ أو أياماً أو أشهراً أو سنين ، ذلك أمر لا قيمة له . المهم انها متى كانت وحيدة فلا يمكن أن تُقسَّم . ولكننا ، بعد قطع المسافة ، نتخيل ، لأن المسافة المقطوعة مكان ، ولأن المكان يقسَّم الى غير نهاية ، نتخيل ان الحركة نفسها تنقسم الى غير نهاية . ونحن نحب أن نتخيل ذلك لان ما يعنينا في حركةٍ ما ليس هو تغير الوضع ، بل هو الاوضاع نفسها ، أي الوضع الذي تركته ، والوضع الذي ستبلغه ، والوضع الذي قد تبلغه اذا هي توقفت في الطريق . اننا في حاجة الى السكون ، وكلما نجحنا في تخيل الحركة منطبقةً على النقاط الساكنة من المكان الذي تقطعه ، حسبنا أننا نفهمها مزيداً من الفهم . والواقع أنه ما من سكون حقيقي أبداً اذا كنا نعني بالسكون انعدام الحركة تماماً . ان الحركة هي الواقع نفسه ، وما نسميه سكوناً انما هو حالة شبيهة بما يحدث حين يسير قطاران بسرعة واحدة في اتجاه واحد على سكتين متوازيتين : فان كلاً من القطارين يكون عندئذ ساكناً في نظر الركاب الجالسين في القطار الثاني . ولكن مثل هذا الظرف ، وهو ظرف استثنائي على وجه الاجمال ، يبدو لنا الوضع المطّرد السوي ، لانه هو الذي يتيح لنا ان نؤثر في اشياء ويتيح للاشياء أن تؤثر فينا أيضاً : ان ركّاب القطارين لا يستطيعون ان يتصافحوا وان يتخاطبوا الا اذا كانوا «ساكنين» أي اذا ساروا في اتجاه واحدٍ بسرعة واحدة . فلأن « السكون » هو ما يحتاج اليه عملنا ، ترانا نعده واقعاً ، وننشيء منه مطلقاً ، ونرى في الحركة شيئاً يضاف اليه . وهذا كله مشروع مسوّغ في الحياة

العملية . أما اذا نقلنا هذه العادة في التفكير الى ميدان التامل ، كنا نجهل الواقع الحق ، ونخلق مشكلات لا تحل ، ونغمض أعيننا عما في الواقع من حيــاة مؤارة .

لست في حاجة الى أن اذكركم بأدلة زينون الايلي . انها تشتمل جميعاً على الخلط بين الحركة وبين المكان المقطوع ، أو هي في أقل تقدير تشتمل على الاعتقاد بأننا نستطيع أن نعامل الحركة كما نعامل المكان ، أن نقسّمها دون ان نراعي مفاصلها . قال لنا زينون الايلي : ان أخيل لن يبلغ أبداً السلحفاة التي يطاردها ، لانه حين سيصل الى النقطة التي كانت فيها السلحفاة ، ستكون السلحفاة قد غادرت هذه النقطة أثناء ذلك الوقت ، وهكذا الى غير نهاية . لقد دحض الفلاسفة هذا الدليل بطرق مختلفة ، بطرقٍ تبلغ من الاختلاف أن كل ردٍ من تلك الردود كان يحرم الردود الاخرى من حق الاعتقاد بأنها حاسمة . ومع ذلك كان يمكن الاعتماد على وسيلة بسيطة جداً تحسم الامر هي سؤال أخيل . اذ لما كان أخيل يبلغ السلحفاة أخيراً بل ويسبقها ، فلا بد أن يعرف ، خيراً مما يعرف أي انسان آخر ، كيف يفعل هو ذلك . ان ذلك الفيلسوف القديم الذي أخذ يمشي من أجل ان يبرهن على أن الحركة ممكنة ، قد كان على صواب : كل ما هنالك انه أجرى الحركة دون أن يعلق على ذلك بشيء . فلنسأل اذن أخيل أن يقول لنا شيئاً عن سباقه ، يقل لنا من غير شك ما يلي : « ان زينون يريد لي أن انتقل من النقطة التي أنا فيها الى النقطة التي غادرتها السلحفاة ، ومن هذه الى النقطة التي غادرتها أيضاً ، وهكذا دواليك . ان زينون يريد لي أن اتبع هــذه الطريقة في الركض . اما انا فانني اتبع في ركضي طريقة أخرى . أخطو خطوة أولى ، فخطوة ثانية ، وهكذا دواليك ، حتى اصل بعد عدد من الخطوات الى

خطوة أتجاوز بها السلحفاة . وهكذا فانني أجرى سلسلة من أفعال غُير منقسمة ، وركضي هو سلسلة هذه الافعال . وانت تستطيع ان تقسم ركضي الى اقسام تساوي الخطوات التي اشتمل عليها عدداً . أما أن تقسمه وفقاً لقانون آخر ،أو ان تفترضه مفصّلا تفصيلا آخر ، فذلك ليس من حقك . ان في اتباع طريقة زينون تسليماً بأنك تستطيع ان تقسّم ركضي التقسيم الذي تشاء ، كالمكان المقطوع سواء بسواء . وهذا يعني أنك تعتقد بأن الركض ينطبق فعلاً على المسافة ، وفي هذا خلط بين الحركة والسكون . » .

ولكن هذه الطريقة هي بعينها الطريقة التي نتبعها عادةً . اننا نفكر في الحركة كما لو كانت مؤلفة من سكونات ، وحين ننظر اليها فانما نعيد تأليفها من سكونات . ان الحركة هي في نظرنا وضع اول ، ثم وضع ثان فثالث ، وهكذا دواليك الى غير نهاية . صحيح أننا نقدّر انه لا بد أن هناك شيئاً آخر ، فهناك **الانتقال** الذي تم به قطع المسافة . ولكننا ما ان نثبت انتباهنا على هذا الانتقال حتى نتصوره سلسلة من الاوضاع ، مع اعترافنا ايضاً بأنه لا بد من افتراض وجود انتقال بين وضعين متعاقبين . ونظل نؤجل لحظة مواجهة هذا الانتقال الى غير نهاية . فنحن نسلّم بوجوده ، ونحن نطلق عليه اسماً ، وحسبنا هذا ، حتى اذا برأنا ذمتنا من هذه الناحية التفتنا الى الاوضاع وآثرنا ان لا نتعامل الا معها . اننا نخاف بغريزتنا من الصعوبات التي ستخلقها لفكرنا رؤية الحركة فيما فيها من تحرك . ونحن في هذا على حق ، ما دمنا قد شحنّا الحركة بسكونات . فاذا لم تكن الحركة كل شيء ، فليست هي بشيء ؛ واذا افترضنا في اول الامر ان السكون يمكن أن يكون واقعاً ، فان الحركة ستنسل من بين اصابعنا حين نظن اننا قابضون عليها .

تحدثت عن الحركة ، ولكنني استطيع أن اقول هذا الكلام نفسه عن اي تغير . ان كل تغير واقعي فهو تغير غير منقسم . ونحن نحب ان نعده سلسلةً من حالات متميزة تصطف في الزمان ان صح التعبير . وهذا طبيعي أيضاً . فلئن كان التغير متصلاً فينا ومتصلاً كذلك في الاشياء ، فانه من أجل ان يستطيع التغير المتصل الذي يسميه كل منا « أنا » أن يؤثر في التغير المتصل الذي نسميه « شيئاً » ، يجب أن يوجد هذان التغيران في ظرف شبيه بظرف القطارين اللذين وصفناهما منذ قليل . فنحن نقول عن شيء من الاشياء مثلاً انه قد تغير لونه ، وان قوام التغير هنا سلسلةٌ من الالوان هي عناصر يتألف منها التغير ، أما هي فلا تتغير . ولكن الواقع أن ما هو موجود موضوعياً من كل لون انما هو اهتزاز سريع الى غير نهاية ، فهو تغير ؛ كما أن ادراكنا له ، من الناحية الذاتية ، ليس الا جانباً من الحالة العامة لشخصيتنا ، جانباً معزولاً مجرداً من هذه الحالة العامة التي تتغير جملةً بغير انقطاع وتشرك في تغيرها ذلك الادراك الذي حسبناه غير متغير ، فما من ادراك الا وهو يتبدل في الواقع كلَّ لحظة . بحيث أن اللون هو ، في خارج انفسنا ، التحرك ذاته ، كما أن شخصنا هو تحرك أيضاً . ولكن كل آلية ادراكنا للاشياء ، وكذلك آلية عملنا في الاشياء ، قد ترتبت بحيث تؤدي هنا ، بين التحرك الخارجي والتحرك الداخلي ، الى وضع شبيه بوضع ذينك القطارين ، وان يكن أعقد منه طبعاً ، لكنه من نوعه : فاذا حدث التغيران ، تغير الموضوع وتغير الذات ، في هذه الظروف الخاصة ، نشأ ذلك الظن الخاص الذي نسميه « حالة » ، فاذا بفكرنا متى ملك هذه « الحالات » ، يأخذ يؤلف منها التغير . واعود فاقول ان ذلك أمر طبيعي : فان تقسيم التغير الى حالات يجعلنا قادرين على التأثير في الاشياء ، ومن المفيد في العمل أن نهتم

بالحالات أكثر مما نهتم بالتغير نفسه . غير أن هذا الذي يسهّل العمل هنا انما يضرب التأمل ضربة قاتلة . فانكم متى تصورتم التغير مؤلفاً من حالات حقاً ، كنتم تفجّرون مشكلات ميتافيزيقية لا سبيل الى حلّها ، مشكلات لا تتناول الا مظاهر ، أما الواقع الحق فتكونون قد أغمضتم أعينكم عنه .

ولن أطيل أكثر مما أطلت . حسب كلٍ منا أن يعاني هذه التجربة ، حسب كل منا أن يحمل نفسه على رؤية تغير أو حركة رؤيةً مباشرة ، حتى يشعر باستحالة الانقسام اطلاقاً . وهنا أصل الى النقطة الثانية ، وهي قريبة من الاولى جداً . **ان هناك تغيرات ،ولكن ليس هناك ، تحت التغير ، أشياء تتغير : ليس التغير في حاجة الى حامل . ان هناك حركات ، ولكن ليس هناك موضوع ساكن ثابت يتحرك : ان الحركة لا تقتضي متحركاً .** (١) .

أن من الصعب على المرء أن يتصور الامور على هذا النحو ، لان حاسة البصر هي الحاسة الاولى ، ولان العين قد تعودت أن تقتطع في مجموع ساحة البصر اشكالاً ثابتة بعض الثبات يفرض عندئذ انها تتنقل دون أن يتغير شكلها : فكأن الحركة تنضاف الى المتحرك عرضاً طارئاً .

---

(١) نورد هنا هذه الآراء بنفس الصيغة التي أوردناها بها في محاضرتنا ، ولا يخفى عنا انها قد تثير نفس ما أثارته يومئذ من ضروب سوء التفاهم ، رغم التطبيقات والشروح التي قدمناها في دراسات لاحقة . هل يترتب على قولنا عن كائن انه فعل أن وجود هذا الكائن قد زال ؟ وماذا يقولون أكثر مما نقول حين يجعلونه « جوهراً » ليس فيه شيء محدّد ما دام تحديده هو هذا الفعل نفسه بالفرض ، ما دامت ماهيته هي هذا الفعل نفسه تبعاً لذلك ؟ هل الوجود الذي نتصوره على هذا النحو يكفّ عن الحضور في لحظة من اللحظات ما دامت الديمومة الواقعية تتضمن بقاء الماضي في الحاضر ، وجرياناً متصلاً لا ينقسم ؟ ان جميع ضروب سوء الفهم ناشئة انهم اقبلوا على تطبيقات مفهومنا للزمان الواقعي حاملين تلك الفكرة القائمة في اذهانهم عن زمان مصيّر مكاناً .

انه لمن المفيد في الواقع ان يكون تعاملنا اليومي مع أشياء ثابتة ، أشياء مسئولة ان صح التعبير ، أشياء نستطيع أن نتوجه اليها توجهنا الى أشخاص . وحاسة البصر ترتب أمورها بحيث تأخذ الاشياء من هذه الزاوية : انها ، وهي مرشدة حاسة اللمس ، تهيء تأثيرنا في العالم الخارجي . ولكن لن يصعب علينا ، الى هذا الحد ، أن ندرك الحركة والتغير على واقعين مستقلين اذا نحن اتجهنا الى حاسة السمع . لنصغ الى لحن من الالحان مستسلمين لهدهداته : ألا ندرك عندئذ ادراكاً واضحاً اننا ازاء حركة ليست مرتبطة بمتحرك ، أننا ازاء تغير بغير متغير ؟ ان التغير هنا مكتف بنفسه ، أنه هو الشيء نفسه . ولئن كان يستغرق زماناً فانه غير منقسم : فلو توقف اللحن قبل ان يصل الى حيث توقف لما كان تلك الكتلة الصوتية نفسها ، ولكان كتلةً أخرى غير منقسمة هي أيضاً . صحيح أننا ميالون الى تقسيمه ، والى أن نتخيل في مكان اللحن المتصل اتصالاً لا انقطاع له ، مجموعة من نغمات مضافٍ بعضها الى بعض . ولكن لماذا ؟ لان ذهننا ينصرف الى سلسلة الجهود المنقطعة التي سنحتاج الى بذلها من أجل اعادة اللحن على وجه التقريب اذا غنينا نحن أنفسنا ، وأيضاً لأن ادراكنا السمعي قد تعود أن يتشرب صوراً بصرية ، فاذا نحن نصغي الى اللحن من خلال الرؤية التي يراها قائد الاركستر حين ينظر الى دفتره ، واذا نحن نتصور نغماتٍ مضافة الى نغمات على ورقة نراها بالخيال ، نتصور أصابع البيانو يعزف عليها العازف ، نتصور قوس الكمان ذاهباً آيباً على الاوتار ، نتصور الموسيقيين يقوم كل منهم بدوره في اللحن الى جانب الآخرين . أما اذا تجردنا من هذه الصور المكانية لم يبق الا التغير المحض ، مكتفياً بنفسه ، غير منقسم البتة ، غير متعلق أبداً ب « شيء » يتغير . . .

ولنعد الآن الى البصر . أننا اذا ركزنا انتباهنا مزيداً من التركيز نلاحظ أن الحركة ، هنا أيضاً ، لا تقتضي حاملاً يحملها ، وأن التغير ، هنا أيضاً لا يقتضي جوهراً بالمعنى الرائج لهذه الكلمة . ان علم الفيزياء يوحي الينا منذ الآن بهذه الرؤية للاشياء المادية . وكلما تقدم علم الفيزياء رأيناه يرد المادة الى أفعال تطوف في المكان ، الى حركات تسعى هنا وهناك كأنها ارتعاشات ، بحيث أن التحرك يصبح هو الواقع نفسه . صحيح ان العلم قد أسند هذا التحرك الى حامل في البداية ، ولكن هذا الحامل ما انفك يتقهقر كلما تقدم العلم : فاذا الكتل تتبخر جواهر فردة ، واذا الجواهر الفردة تتبخر ذرات ، واذا الذرات تصبح الكترونات أو جزيئات ، واذا الحامل الذي كان يحمل الحركة يبدو الآن كانه اصطلاح مناسب لا أكثر ، اصطلاح ارتضاه العالم مجاراةً لعادات خيالنا البصري . ولكن لا حاجة بنا الى المضيّ الى هذا المدى البعيد . ما هو « التحرك » الذي اعتادت عيننا أن تربط به الحركة كانه مركبة تحمل الحركة ؟ انه بقعة ملونة لا أكثر ، بقعة ملوّنة نعلم حق العلم انها ترتد هي نفسها الى سلسلة من اهتزازات سريعة سرعة عظيمة . فليس هذا الذي ندعي أنه شيء يتحرك ، الا حركة حركاتٍ في حقيقة الامر .

ولكن « جوهرية » التغير ليست واضحة في مكان ، ليست ملموسة في مكان ، مثلما هي واضحة وملموسة في ميدان الحياة الداخلية . ان جميع انواع الصعوبات والتناقضات التي أدت اليها نظريات الشخصية ناشئة عن أنهم تصوروا ، من جهة ، سلسلة من حالات نفسية متميزة ، كلٌ منها ثابتة ، يولّد تعاقبها نفسه التغيرات التي تطرأ على الذات ؛ وتصوروا من جهة ثانية « ذاتاً » ، ثابتة كذلك ، هي لتلك الحالات حامل يحملها . فكيف يمكن ان تلتقي هذه الوحدة وهذه الكثرة ؟ كيف يمكنهما ، وهما

كلتاهما لا تدومان ، (الاولى لان التغير شيء يضاف اليها ، والثانية لان عناصرها لا تتغير) أن تتألف منهما ذات تدوم ؟ الحقيقة انه ليس هناك لا جوهر صلب ثابت ولا حالات متميزة تتعاقب تعاقب الممثلين على مسرح . انما هنالك لحن متصل هو حياتنا النفسية ، لحن يتتابع وسيتتابع غيرَ منقسم ، من بداية وجودنا الواعي الى نهايته . وذلك نفسه هو شخصيتنا.

وهذا التغير المتصل اتصالاً لا انقسام له هو الديمومة الحق . ولا أستطيع أن ادخل هنا في تعمق مسألة عالجتها في غير هذا الموضع . وحسبي أن أقول ، جواباً لاولئك الذين يرون في هذه « الديمومة الواقعية » لا ادري أيَّ شيء عجيب يعز وصفه ، انها أوضح شيء في العالم : **فالديمومة الواقعية** هي ما سُمّي دائماً باسم **الزمان** ، ولكنها الزمان حين ندركه غيرَ منقسم . أما أن الزمان يتضمن التعاقب ، فذلك امر لا اعتراض لي عليه . ولكنني لا أوافق على أن الزمان يعرض لشعورنا أولاً على أنه التمييز بين « سابق » و « لاحق » منضافين أحدهما الى الآخر . اننا حين نستمع الى لحن نشعر بالتعاقب أصفى شعور ممكن — وهو شعورٌ بعيد عن « الوجود معاً » الى أقصى حدٍ — ومع ذلك فان اتصال اللحن واستحالة تقسيمه هما بعينهما ما يولّد لدينا هذا الشعور . فاذا قطّعنا اللحن الى نغمات متميزة ، اذا قسّمناه الى العدد الذي نشاؤه من « سوابق » و « لواحق » ، فانما يتم لنا ذلك لاننا نخلطه بصور مكانية ، ولأننا نجعل التعاقب ممتزجاً بالمعية (الوجود معاً) : ففي المكان ، في المكان وحده ، انما يوجد تميز واضح بين أجزاء خارج بعضها عن بعض . وانا أعترف من جهة أخرى بأننا في الزمان المصيَّر مكاناً ، انما نمكث عادةً ؛ وليس من مصلحتنا في شيء أن نمضي نصغي الى الدندنة المتصلة من حياتنا الداخلية العميقة . ولكن الديمومة الواقعية موجودة مع ذلك . وبفضلها

انما تجري ، في زمان واحد ، التغيرات ُ الطويلة أو القصيرة التي نشهدها في انفسنا وفي العالم الخارجي .

هكذا نرى أن الواقع هو التحرك نفسه ، سواء في الداخل وفي الخارج ، سواء في انفسنا وفي الاشياء . وذلك ما عبَّرت عنه حين قلت ان هناك تغيراً ، ولكن ليس هناك أشياء تتغير .

أمام منظر هذا التحرك العام الشامل ، يشعر بعض الناس بدُوار . لقد ألفوا الارض الثابتة . وهم لا يطيقون الاهتزاز والترنح . انهم في حاجة الى نقاط « ثابتة » يربطون بها الفكر والوجود . انهم يرون أنه اذا كان كل شيء يمضي ، فلا شيء بموجود ؛ واذا كان الواقع تحركاً فان وجوده سيكون قد انقضى حين نأخذ نفكر فيه ، فهو يتهرب من الفكر . يقول هؤلاء : ان العالم المادي سوف ينحل ، وان الفكر سوف يغرق في تيار الاشياء المتدفق كالسيل . ـ الا فليطمئنوا ! ان التغير ، اذا هم ارتضوا ان ينظروا اليه مباشرةً ، دون حجاب يفصل بينهم وبينه ، ان هذا التغير سرعان ما سيبدو لهم مكيناً باقياً أكثر من أي شيء في العالم . ان متانته أقوى من متانة ثباتٍ ليس الا ترتباً طارئاً بين تحركات . وها انا ذا اصل الى النقطة الثالثة التي أريد أن الفت اليها انتباهكم .

ذلك أنه اذا كان التغير واقعياً بل كان هو قوامَ الواقع ، فيجب أن ننظر الى الماضي نظرة مختلفة كل الاختلاف عن النظرة التي ألفنا أن ننظرها اليه في الفلسفة واللغة . اننا ميّالون الى تصور ماضينا على أنه انقضى فلم يبق له وجود ، والفلاسفة يشجعون لدينا هذا الميل الطبيعي. فهم يرون ونحن نرى ان الحاضر وحده موجود بذاته : واذا بقي من الماضي شيء فان ذلك لا يكون الا بمساعدةٍ يقدمها اليه الحاضر ، الا باحسان يتصدق به عليه الحاضر ؛ أو قل ، اذا أردت الابتعاد عن التشابيه

والاستعارات ، ان ذلك لا يكون الا بتدخل وظيفة خاصة اسمها الذاكرة ، ووظيفتها ان تحفظ ، استثناءً ، بعضَ اجزاء الماضي بخزنها فيما يشبه الصندوق ــ الا ان ذلك لخطأ فادح . واني لاعترف بأنه خطا مفيد ، بل ربما كان ضرورةً للعمل ، ولكنه خطأ يضرب التأمل ضربةً قاضية ؛ وفيه تكمن أكثر الاوهام التي تفسد التفكير الفلسفي .

الا فلننظر ، فعلاً ، في هذا الحاضر الذين يَظن أنه وحده موجود . ما هو الحاضر حقاً ؟ اذا كان هو اللحظة الراهنة ــ أي اذا كان لحظة رياضية من الزمان بمثابة النقطة الرياضية من المكان ــ فان من الواضح أن لحظةً كهذه انما هي محض تجريد ، فهي من صنع الفكر ، ولا يمكن أن يكون لها وجود واقعي . ومن مثل هذه اللحظات لن تستطيع ابداً ان تشكل زماناً ، كما لا تستطيع ان تشكل خطاً من نقاط رياضية . وافرض الآن أن هذه اللحظة موجودة : فكيف يمكن ان يكون هناك لحظة سابقة عليها ؟ ان اللحظتين لا يمكن أن يفصلهما فاصل زمني ، ما دمتَ قد رددت الزمان ، بالفرضية ، الى لحظات منضم بعضها الى بعض . ومعنى هذا انه لا شيء يفصل بينهما ، ومعنى هذا انهما لحظة واحدة : ان النقطتين الرياضيتين اللتين تتلامسان ، تختلطان . ولكن دعونا الآن من هذه الحذلقات . ان شعورنا يقول لنا اننا حين نتكلم عن حاضرنا فانما ينصرف ذهننا الى فترةٍ ما من الديمومة . فأية ديمومة هي هذه الديمومة ؟ ان من المستحيل علينا ان نحددها تحديداً دقيقاً . انها شيء متموج . ان حاضري ، في هذه اللحظة ، هو الجملة التي أنا مشغول بالنطق بها . ولكنه كذلك لأنه يحلو لي أن أقصر ساحة انتباهي على هذه الجملة . وهذا الانتباه شيء يمكن أن يطول وان يقصر ، كالمسافة بين راسي بيكار . ان راسيَ البيكار يتباعدان الآن التباعد الضروري للمضي

من أول العبارة الى آخرها . ولكن اذا اشتهيت أن أباعد بينهما أكثر من ذلك ، فان حاضري سيشمل ، عدا الجملة الاخيرة التي نطقت بها ، الجملةَ السابقة عليها : يكفيني من أجل ذلك أن أغيّر النقط . ولنمض الى ابعد من هذا : ان انتباهاً قادراً على امتداد الى غير حدٍ ، يستطيع أن يلف بنظرته ، مع الجملة السابقة ، جميعَ الجمل السابقة من الدرس ، وجميع الاحداث السابقة على الدرس ، وجزءاً مما نسميه ماضينا ، كبيراً الى الحد الذي نريده له من الكبر . ومعنى هذا ان التمييز الذي نقيمه بين حاضرنا وماضينا ، ان لم يكن تمييزاً خاضعاً لهوانا نصرّفه كيف نشاء ، فهو تمييز نسبي متوقف على مدى الساحة التي يمكن أن يشملها انتباهنا الى الحياة . ان « الحاضر » يشغل من الزمان مقداراً متناسباً مع هذا الجهد . فمتى ترك هذا الانتباه الخاص شيئاً مما كان يتناوله بنظرته ، فان هذا الذي يتركه من الحاضر سرعان ما يصبح من الماضي فعلاً . وبكلمة واحدة نقول : ان ماضينا يسقط في الماضي متى انقطعنا عن أن نسند اليه أهمية حالية . وشأن الافراد هنا كشأن الامم : فالحادث ينتمي الى الماضي ويدخل في التاريخ ، حين لا تبقى له اهمية مباشرة في السياسة الحاضرة ، وحين يمكن اهماله دون أن تتأثر من ذلك الامور . أما ما ظل تأثيره قائماً فانه يكون مرتبطاً بحياة الامة ، ويكون لها حاضراً .

فاذا كان الامر كذلك فلا شيء يمنعنا من ان نقهقر الى أبعد مدى ممكن ، الخط الفاصل بين حاضرنا وماضينا ان انتباهاً الى الحياة أوتي قوة كافية وتحرر من كل اهتمام عملي تحرراً كافياً ، ان انتباهاً كهذا يستطيع أن يشمل ، في حاضرٍ غير منقسم ، كلَّ التاريخ الماضي الذي عاشه الفرد الشاعر ، لا على أنه آني ، ولا على انه مجموعة اجزاء موجودة معاً ، بل على أنه حاضر هو استمرار اتصال ، وهو أيضاً استمرار

حركة : ذلكم هو اللحن الذي ندركه غيرَ منقسم ، ويشكل من أوله الى آخره ، اذا أردنا ان نوسّع معنى الكلمة ، حاضراً مستديماً ، رغم ان هذه الاستدامة لا شأن لها بالثبات ، وأن هذا اللاانقسام لا شأن له بالآنية . فانما نحن بصدد حاضر يدوم .

وليس هذا افتراضاً نفترضه . انه ليحدث ، في حالات استثنائية ، أن يتوقف الانتباه فجأة عن اهتمامه بالحياة ، فاذا بالماضي يعود حاضراً بما يشبه السحر . ان شيئاً من هذا الانقلاب المفاجيء في الانتباه يبدو أنه يحدث لدى أشخاص يَمْثل لهم خطر الموت فجأة ، لدى متسلق الجبال الذي تزل به قدمه فيسقط الى قاع هوة ، لدى الفرقى والمشنوقين ، فكأن تغيراً قد طرأ عندهم على اتجاه الشعور الذي كان حتى ذلك الحين ملتفتاً نحو المستقبل مستغرقاً في ضرورات العمل ، فاذا هو الآن ينفصل عن كل ذلك ولا يهتم به . ان هذا الانفصال يكفي من اجل أن ترد الى الذاكرة الوف التفاصيل التي كانت «منسيّة » ، وان ينبعث كل تاريخ الشخص منظراً متحركاً ينتشر أمامه .

فليست الذاكرة في حاجة الى أن تعلل . أو قل انه ليس هنالك ملكة خاصة مهمتها أن تحفظ الماضي لتصبه في الحاضر . ان الماضي يحفظ من تلقاء نفسه على نحو آلي . صحيح أننا اذا أغمضنا اعيننا عن كون التغير غيرَ منقسم ، واذا اغفلنا أن ماضينا البعيد ملتحم بحاضرنا وأنه يؤلف معه تغيراً واحداً غير منقطع ، ظننا أن الاصل في الماضي هو أن يزول ، وأن الاحتفاظ بالماضي امر خارق للعادة ، واعتقدنا ان علينا ان نتخيل جهازاً تكون وظيفته ان يسجّل اجزاء الماضي التي يمكن ان تعود الى الظهور للشعور . أما اذا حسبنا حساب اتصال الحياة النفسية ، وراعينا تبعاً لذلك انها غير منقسمة ، فليس الاحتفاظ بالماضي هو ما سيحتاج

عندئذ الى تعليل ، بل زواله الظاهري . لن يكون علينا عندئذ ان نفسر الذكرى بل سيكون علينا أن نفسّر النسيان . وسنجد هذا التفسير في تكوين الدماغ على كل حال . لقد خلقت الطبيعة جهازاً من شأنه أن يُجري انتباهنا في اتجاه المستقبل ، وان يصرفه عن الماضي ، اعني عن ذلك الجزء من تاريخنا ، الذي أصبح غير ذي قيمة في عملنا الحاضر ، وأن يوافيه من حين الى حين ،على صورة « ذكريات » ، بنتفٍ مبسطة من التجربة السابقة تكمل تجربة اللحظة الحاضرة : فتلكم هي وظيفة الدماغ هنا . لا نستطيع الآن أن نناقش النظرية القائلة بأن وظيفة الدماغ هي حفظ الماضي ، وبأن الدماغ يختزن الذكريات اختزان الفلم الفوتوغرافي لصورٍ نستطيع ان نسحب منها نسخاً ، أو اختزان الاسطوانة الفوتوغرافية لتسجيلات يمكن ان تعود أصواتاً ؛ فلقد ناقشنا هذه النظرية في غير هذا الموضع . والحق أن هذه النظرية قد أوحت بها ، الى حدٍ كبير ، فلسفةٌ تشرّبها علم النفس وعلم النفس الفزيولوجي المعاصران ، وهي فلسفة يقبلها المرء قبولاً طبيعياً ، ويحسبها لذلك واضحة . ولكننا كلما أنعمنا النظر في هذه الفلسفة رأينا الصعوبات والاستحالات تتراكم فيها . لننظر في الحالة التي تبدو مؤيدة لهذه النظرية اكثر من اي حالة اخرى ، وهي حالة شيء مادي يؤثر في العين ويخلف في الفكر ذكرى بصرية . ماذا تكون هذه الذكرى اذا صح انها ثبات الانطباع الذي تلقته العين في الدماغ ؟ انه ليكفي ان يكون الشيء قد تحرك قليلاً أو ان تكون العين قد تحركت قليلاً ، حتى لا يكون ثمة صورة واحدة ، بل عشر صور ، بل مائة صورة ، بل الف صورة ، بل عدد ما يوجد من صورٍ على الفلم السينمائي ويزيد. ويكفي أن تكون قدنظرنا الى الشيء زمناً ما ، او ان نكون قد عدنا الى النظر اليه في لحظات مختلفة ، حتى يكون هنالك لهذا الشيء

ملايين الصور المختلفة . وتلك ابسط حالة ! فاذا فرضنا جميع هذه الصور مختزنة ، فما فائدتها ؟ وأيها نستعمل ؟ ـ بل فلنسلّم بأن هناك مايدعو الىاختيار واحدةمنها ، فلماذا وكيفنردها الىالماضيحيننلمحها ؟ ـ ولندع هذهالصعوبات. كيفيمكن أنتُعلّلامراض الذاكرة ؟ انالاذىالنفسي في امراض الذاكرة التي تقابل أذىً لحق الدماغ ، ليس زوالَ الذكريات بقدر ما هو عجز عن تذكرها . ففي امكان جهدٍ ما أو انفعال ما أن يردّ الى الشعور فجأة الكلمات التي ظُن أنها ضاعت ضياعاً نهائياً . ان هذه الوقائع ، مع وقائع أخرى كثيرة ، تبرهن على أن وظيفة الدماغ هنا ليست حفظ الماضي بل الاختيار منه ، وانقاصه ، وتبسيطه ، واستعماله . وما كان ليصعب علينا ابداً أن نعالج الامور من هذه الزاوية لولا أننا تعودنا أن نظن ان الماضي قد زال . فاذا رأينا جزءاً منه يعود الى الظهور شعرنا بأن ذلك حادث خارق يحتاج الى تعليل ، فرحنا نتخيل هنا وهناك في الدماغ صناديقتحفظ فيها أجزاء الماضيـ أما الدماغفيحفظ نفسه بنفسه. والحق اننا بهذا لا نزيد على أن نرجيء الصعوبة ، ونؤجل المشكلة . اننا حين نفترض ان المادة الدماغية تحفظ في الزمان ، أو أن كل مادةٍ على وجه العموم فهي تدوم ، فإنما نحن نسند الذاكرة الى هذه المادة بينما كنا نريد أن نعللها بها . هكذا ترون أننا مهما نفعل ، وحتى اذا افترضنا ان الدماغ يختزن الذكريات ، لا نستطيع أن نفلت من هذه النتيجة وهي أن الماضي يمكن أن يحفظ نفسه بنفسه .

لا ماضينا نحن فحسب ، بل ماضي أي تغير أيضاً ، متى كان تغيراً وحيداً ، وبالتالي غيرَ منقسم : ان بقاء الماضي في الحاضر ليس الا التغير غير المنقسم . صحيح أننا فيما يتعلق بالتغيرات التي تتحقق في الخارج لا نكاد نستطيع ابداً أن نعرف هل نحن ازاء تغير وحيد أم نحن ازاء تغير

مركّب ، مؤلف من عدة حركات بينها وقفات (والوقفة لا تكون الا نسبية على كل حال) ؛ فلا بد ان نكون في داخل الكائنات والاشياء ، كما نحن في داخل انفسنا ، حتى نستطيع ان نقطع في هذا الامر . ولكن هذا ليس هو الامر الهام . ويكفي أن نقتنع اقتناعاً نهائياً بأن الواقع تغير ، وأن التغير غير منقسم ، وأن الماضي والحاضر ، في التغير غير المنقسم ، متحدان لا ينفصلان .

فاذا امتلأنا بهذه الحقيقة رأينا كثيراً من الالغاز الفلسفية تذوب وتتبخر . ان عدداً من كبريات المشكلات ، مثل مشكلة الجوهر ، والتغير ، والعلاقة بينهما ، لن يطرح بعد ذاك . ان جميع الصعوبات التي ثارت حول هذه النقاط ــ وهي صعوبات ما انفكت تقهقر الجوهر حتى وصلت به الى ميدان ما لا تمكن معرفته ــ انما نشأت من كوننا اغفلنا ان التغير غير منقسم . ذلك أنه اذا كان التغير ، الذي يشكل كل تجربتنا بداهةً ، هو الشيء المتهرب الذي تحدث عنه أكثر الفلاسفة ، واذا كنا لا نرى فيه الا فتاتاً من حالات تحل محل حالات ، فنحن مضطرون فعلاً أن نرد الى هذه الحالات اتصالها بواسطة رابطة مصطنعة ؛ ولما كان هذا الجوهر الساكن الذي يحمل الحركة لا يستطيع ان يتصف بأي صفة من الصفات التي نعرفها ، لانها جميعاً تغيرات ، فانه يتقهقر كلما حاولنا الاقتراب منه : انه يهرب كهروب طيف التغير الذي كان عليه أن يثبته . أما اذا عمدنا ، على خلاف ذلك ، الى بذل جهدٍ من أجل أن ندرك التغير كما هو ، من أجل ان ندركه غير منقسم بطبيعته : فاننا سنرى عندئذ أنه هو جوهر الاشياء ذاته ، فلا الحركة تبدو لنا عندئذ في الصورة التي تجعل ادراكها مستحيلا على الفكرَ ، ولا الجوهر يبدو لنا عندئذ ثابتاً ذلك الثبات الذي يجعل تجربتنا عاجزة عن الوصول اليه . فانعدام الثبات

انعداماً كاملاً والثبات المطلق ليسا عندئذ الا منظرين مجردين التقطا للتغير الواقعي المتصل ، من الخارج ، ليسا عندئذ الا تجريدين يقيمهما الفكر بعدئذ **حالات** متكثرة من جهة ، و **شيئاً** او جوهراً من جهة أخرى . ان الصعوبات التي أثارها القدماء حول مسألة التغير ، والصعوبات التي اثارها المحدثون حول مسألة الجوهر تزول عندئذ ، هذه لأن الجوهر حركة وتغير ، وتلك لأن الحركة والتغير جوهريان .

وحين تتبدد الظلمات النظرية ، نستشف في الوقت نفسه حلاً ممكناً لاكثر من مسألة اشتهرت بأنها لا تحل . ان المناقشات المتصلة بحرية الارادة ستنتهي حين ندرك أنفسنا حيث نحن حقاً ، حين ندرك أنفسنا في ديمومة عينية تفقد فيها الجبرية الضرورية كل دلالة ، لأن الماضي متحد فيها بالحاضر ، يصنع معه ــ ولو بمجرد انضمامه اليه ــ شيئاً جديداً جدة مطلقة . وان العلاقة بين الانسان والكون سيصبح من الممكن تعمقها شيئاً بعد شيء اذا نحن أدركنا حقيقة طبيعة **الحالات** و **الصفات** وكل ما يتراءى لنا ثابتاً . وانما يجب في مثل هذه الحالة ان يكون وضع كل من الذات والموضوع تجاه الآخر كوضع ذينكم القطارين اللذين حدثتكم عنهما في البداية : ان مواءمة معينة بين التحرك والتحرك هي التي توهم بوجود السكون . فاذا امتلأنا عندئذ بهذه الفكرة ، ولم نغفل قط عن العلاقة الخاصة بين الذات والموضوع ، التي تتجلى رؤية ساكنة للاشياء ، فان كل ما ستعلمنا اياه تجربتنا عن كل من الذات والموضوع سيزيد علمنا بالآخر ، وسيكون من شأن الضوء الذي سيتلقاه هذا الآخر أن ينير الاول بالاشعـــاع ، من جديد .

ولكن التأمل الصرف لن يكون المستفيد الوحيد من هــذه الرؤية للصيرورة الشاملة ، وقد أعلنت ذلك من قبل ، فلسوف نستطيع ان

ندخل هذه الرؤية في حياتنا اليومية ، وان نحصل من الفلسفة بذلك على مسرات شبيهة بالمسرات التي يهيئها الفن ، ولكنها مسرات أكثر تكراراً وأكثر اتصالاً ، وأكثر وصولاً كذلك الى عامة الناس . صحيح ان الفن يكشف لنــا في الاشياء عن صفات ولوينات أكثر مما نرى في هــذه الاشياء عادةً . ان الفن يوسّع ادراكنا من غير شك . ولكنه يوسّعه سطحاً أكثر مما يوسّعه عمقاً . انه يغني حاضرنا ، ولكنه لا يجعلنا نتجاوز الحاضر كثيراً . أما الفلسفة فاننا نستطيع بها ان نتعود ان لا نعزل الحاضر عن الماضي الذي يجره معه . ان جميع الاشياء تكتسب بفضلها عمقاً ، بل تكتسب بفضلها ما هو أكثر من العمق ، تكتسب ما يشبه ان يكون بعداً رابعاً يتيح للادراكات السابقة ان تظل متضامنةً مع الادراكات الحالية ، ويتيح للمستقبل المباشر نفسه أن يرتسم بعضه في الحاضر . لن يبدو الواقع بعدئذ على حالة ساكنة هي شكل وجوده ، بل على حالة متحركة هي الاتصال والتغير في انطلاقه . ان ما كان في ادراكنا ساكناً متجمداً يدفأ عندئذ ويتحرك . فاذا كل شيء ينتعش من حولنا ، واذا كل شيء ينتعش فينا . واذا وثبة كبرى تدفع الاشياء والكائنات جميعاً ، فنشعر انها تنهضنا ، تسوقنا ، تحملنا . اننا نحيا عندئذ اكثر مما كنا نحيا ، وهذا المزيد من الحياة يحمل الينا الاقتناع بأن أسراراً فلسفية خطيرة يمكن ان تحل ، بل وربما كان يجب ان لا تطرح ، لانها ناشئة عن رؤية جامدة للواقع ، ولانها ليست الا تعبيراً بالفكر عن نقص مصطنع في الحيوية . والحق أننا كلما تعودنا على أن نفكر في جميع الاشياء وعلى ان ندرك جميع الاشيــاء من جهة الديمومة كنا نغوص في الديمومة الواقعية . وكلما غصنا في الديمومة الواقعية كنا نرد انفسنا الى تيار المبدأ المتعالي مع ذلك ، الذي فيه نشارك ، والذي ليس أبدية ثبات ، بل ابدية حياة : وهل بغير ذلك يمكن ان نحيا فيه ونتحرك ؟

— ٦ —

المدخل الى الميتافيزيقا (١)

اذا قارنا بين تعريفات الميتافيزيقا ومفاهيم المطلق رأينا الفلاسفة يجمعون ، رغم اختلافاتهم الظاهرة ،على التمييز بين طريقتين في معرفة شيء من الاشياء ، مختلفتين اختلافاً عميقاً . الاولى تتضمن اننا ندور حول هذا الشيء ، والثانية تتضمن أننا ننفذ فيه . الاولى متوقفة على الجهة

---

(١) ظهر هذا البحث في « مجلة الميتافيزيقا والاخلاق » سنة ١٩٠٣ ؛ ومنذ ذلك الحين قادتنا خطانا الى توضيح معنى كلمتي **الميتافيزيقا** و **العلم** مزيداً من التوضيح . لك أن تهب للكلمات المعنى الذي تريد اذا أنت عنيت بتحديد هذا المعنى : فلا شيء يمنعك من أن تطلق اسم « العلم » أو اسم « الفلسفة » على كل نوع من المعرفة ، كما راج ذلك خلال زمن طويل ، بل في وسعك ، كما قلنا ذلك من قبل (راجع ص ٥٧) أن تدرج كل شيء تحت اسم « الميتافيزيقا » . ولكن مما لا شك فيه أن المعرفة تسير في اتجاه محددٍ تماما حين ترمي الى القياس ، وانها تسير في اتجاه آخر مختلف عن الاتجاه الاول بل ومعاكس له حين تتحرر من كل فكرة مبيَّتة عن النسبة والمقارنة ، وتهدف الى **التعاطف مع الواقع** . ولقد بيَّنا أن المنهج الاول يصلح لدراسة المادة وأن المنهج الثاني يصلح لدراسة الروح ، وأن هناك من جهة أخرى تداخلا متبادلا بين الموضوعين وان على المنهجين أن يتعاونا . فأما في الحالة الاولى فنحن ازاء الزمان المصيَّر مكاناً وازاء المكان ، وأما في الحالة الثانية فنحن ازاء الديمومة الواقعية (الزمان الواقعي) . وقد بدا لنا شيئا بعد شيء ، من أجل وضوح الافكار ، ان نصف المعرفة الاولى بانها « علمية » وأن نصف المعرفة الثانية بانها « ميتافيزيقية » . وعندئذ أصبحنا ننسب الى الميتافيزيقا « فلسفة العلم » أو « ميتافيزيقا العلم » تلك التي تسكن فكر كبار العلماء ، والتي هي ملازمة لعلمهم ، بل وموحية به في كثير من الاحيان دون أن ترى . أما في المقال الذي تقرأونه الآن فقد كنا ما نزال ننسب هذه الفلسفة الى العلم ، لان الذين مارسوها في الواقع انما هم باحثون يسمون عامةً باسم العلماء أكثر مما يسمون باسم « الميتافيزيقيين » (راجع الصفحات السابقة ٤٢ — ٥٥ من هذا الكتاب) .

ويجب أن لا ننسى من جهة أخرى ان هذا البحث قد كتب في الفترة التي كانت فيها « نقدية » كنْت ، و « قطعية » خلفائه مقبولتين لدى جميع الباحثين على أنهما منطلق التأمل الفلسفي في أقل تقدير ، ان لم تكونا نتيجته النهائية .

التي ننظر منها اليه ، وبالرموز التي نعبّر بها عنه ، والثانية لا تتوقف على اية جهة من جهات النظر ، ولا تعتمد على أي رمز من الرموز . فأما المعرفة الاولى فيقال انها تقتصر على **النسبي** ؛ وأما المعرفة الثانية ، حيثما كانت ممكنة ، فيقال انها تبلغ **المطلق** .

لنفرض على سبيل المثال اننا إزاء الحركة التي يتحركها شيء في المكان . إن إدراكي لهذه الحركة يختلف باختلاف النقطة الثابتة أو المتحركة ، التي أنظر إليها منها . وإن تعبيري عن هذه الحركة يختلف باختلاف المحاور أو نقاط الاحالة التي أنسبها اليها ، أي باختلاف الرموز التي أترجمها بها . وأنا اصف الحركة عندئذ بأنها نسبية ، لذلك السبب المزدوج : فأنا في الحالة الأولى والحالة الثانية كلتيهما موجود في خارج الشيء نفسه . أما اذا تحدثت عن حركة مطلقة ، فانما انا انسب الى المتحرك عندئذ باطناً ، وأنسب اليه ما يشبه أن يكون حالات نفسية ، وأتعاطف أيضاً مع هذه الحالات النفسية وأنفذ فيها بجهد خيال . ولن يكون شعوري عندئذ واحداً ، وإنما سيختلف باختلاف كون الشيء ساكناً أو متحركاً ، وباختلاف الحركة التي يتحركها(١) . وما سأشعر به عندئذ لن يكون متوقفاً لا على النقطة التي أنظر منها اليه ، لأنني سأكون في الشيء ذاته ، ولا على الرموز التي قد أترجمه بها ، لأنني سأعدل عن اية ترجمة وأمتلك الأصل . أي أن الحركة لن تكون مدركةً من خارج ، أي من عندي إن صح التعبير ، بل ستكون مدركةً من الداخل في ذاتها . سوف أدرك عندئذ شيئاً مطلقاً .

---

(١) هل نحتاج الى القول اننا لا نعرض اطلاقاً هنا وسيلة للتحقق من ان حركة من الحركات تتصف بانها مطلقة او لا تتصف ؟ اننا نعرّف ما يوجد في ذهننا فقط عندما نتحدث عن حركة مطلقة بالمعنى الميتافيزيائي للكلمة .

ولنفرض أيضاً انني بصدد شخصية روائية يحدثونني عن مغامراتها . إن في وسع مؤلف الرواية أن يذكر كثيراً من خصائص طبع هذه الشخصية وأن يجعل بطله يعمل ويقول ما شاء له أن يعمل وأن يقول . ولكن هذا كله لن يساوي ذلك الشعور البسيط غير المنقسم الذي يمكن أن اشعر به لو اتحدت لحظةً بهذه الشخصية نفسها . فلو أتيح لي هذا الاتحاد اذن لرأيت اعمال الشخصية وحركاتها وأقوالها تنحدر منها انحدارها من ينبوع . ولن يكون ذلك كله أعراضاً تنضاف الى الفكرة التي كانت قائمة في ذهني عن الشخصية ، وتغني هذه الفكرة مزيداً ومزيداً من الاغناء دون أن تصل الى إكمالها أبداً . وإنما سأدرك الشخصية دفعةً واحدة في كمالها ؛ والأحداث الكثيرة التي تُظهرها ، بدلاً من أن تنضاف الى الفكرة وتغنيها ، ستبدو لي عندئذ أنها تنفصل عنها ، دون أن تستنفدها مع ذلك او أن تفقر ماهيتها . إن كل ما يروى لي عن الشخص إنما يمدني بمناظر تُلتقط له . وإن جميع السمات التي ترسم لي هذا الشخص والتي لا يمكن أن تعرفني به إلا بتشبيهه بأشخاص أو أشياء سبق أن عرفتها ، إنما هي إشارات يُعبَّر بها عنه تعبيراً يتصف بأنه رمزي قليلاً أو كثيراً . فهذه الرموز وهذه المناظر تضعني في خارج هذا الشخص إذن ، ولا تطلعني منه إلا على ما هو مشترك بينه وبين اشخاص آخرين ، أي على ما لا ينتمي اليه بالذات . أما ما يخصه بعينه ، ما تتألف منه ماهيته فلا يمكن ادراكه من خارج ، لأنه داخلي بالتعريف ، ولا أن يُعبَّر عنه برموز ، لأنه لا يقاس بغيره ولا يقاس به غيره . فالوصف والرواية والتحليل إنما تدعني هنا في نطاق النسبي . وما غير الاتحاد بالشخص نفسه بقادر على ان يطلعني على المطلق .

بهذا المعنى ، بهذا المعنى وحده ، إنما يكون **المطلق** مرادفاً للتمام . إن

جميع الصور الفوتوغرافية التي نأخذها لمدينةٍ من المدن من جميع الجهات الممكنة لا يمكن أن تساوي ، مهما يكمل بعضها بعضاً الى غير نهاية ، تلك الصورة المجسّمة التي هي المدينة التي نتجول فيها . إن جميع الترجمات التي تترجم قصيدةً من القصائد الى جميع اللغات الممكنة لا تستطيع ، مهما تجمع فروقاً طفيفة الى فروق ، ومهما يصحح بعضها بعضاً بنوع من التنقيح المتبادل ، ومهما تهيء بذلك صورةً ما تنفك تزداد أمانةً للقصيدة التي تترجمها ، لا تستطيع ان تؤدي المعنى الذي يترقرق في داخل القصيدة الأصلية . إن الصورة التي نلتقطها من جهةٍ من الجهات ، وان الترجمة التي نصنعها بعدد من الرموز ، تظلان دائماً ناقصتين بالقياس الى الشيء الذي التقطنا له الصورة ، أو حاولنا أن نعبّر عنه بالرموز . أما المطلق فهو تام من حيث انه هو ما هو على وجه التمام .

ولعل هذا هو السبب في أن **المطلق** و **اللانهائي** قد توحدا في كثير من الأحيان . اذا اردت أن أنقل لشخص لا يعرف اللغة اليونانية الأثر البسيط الذي خلفه في نفسي بيت من الشعر لهوميروس ، ترجمتُ له البيت ثم شرحت ترجمتي ثم وسعت شرحي ، وانتقلت من تفسير الى تفسير . إنني بذلك أقترب شيئاً فشيئاً مما أريد التعبير عنه ، ولكنني لا ابلغه أبداً . حين ترفع أنت ذراعك ، فانك تقوم بحركة تدركها من داخلك ادراكاً بسيطاً . أما انا الذي أرى هذه الحركة من خارج ، فان ذراعك في نظري تمرُّ بنقطة أولى فبنقطة ثانية ، وبين النقطتين نقاط اخرى ، بحيث اذا شرعت في العد تتابع العد الى غير نهاية . إن المطلق شيء بسيط اذا نُظر اليه من داخل ؛ اما اذا نُظر اليه من خارج ، أي اذا نُظر اليه نظرةً تنسبه الى غيره ، فانه يصبح بالقياس الى هذه الرموز

التي تعبر عنــه ، أشبه بتلك اللـيرة الذهبية التي لن تفــرغ من ردّ « فراطتها » . أليس اللانهائي هو بالتعريف ما يقبل في آن واحد أن لا ينقسم إدراكه وأن لا ينفد تعداده ؟

ينتج من ذلك أن المطلق لا يمكن أن يُدرَك إلا **بحدس** ، أمــا كــل ما عداه فيرجع إلى **التحليل** . ونحن نطلق هنا اسم الحدس على **التعاطف** الذي به ننتقل إلى داخل الشيء لنتحد اتحاداً بما يتفرد به أي بما لا يمكن التعبير عنه . ولا كذلك التحليل ، فالتحليل هو العملية التي ترد الشيء إلى عناصر معروفة مقدماً ، أي عناصر مشتركة بين هذا الشـيء وبـين أشياء أخرى . فالتحليل إذن هو التعبير عن شيء بما ليس إياه . وكل تحليل فهو بذلك ترجمة ، هو شرح برموز ، هو تصور للشـيء الجديد من جهات متعاقبة يتصل عندها هذا الشيء الجديد الذي ندرسه بأشياء أخرى نحسب أننا نعرفها سلفاً . إن التحليل الظامىء أبداً إلى الاحاطة بالشيء الذي قُضي عليه أن يدور حوله ، لا يفتأ يكثر من هذه الجهات إلى غير نهاية ، إكمالاً للصورة التي تظل ناقصة ، ولا يني ينوّع هذه الرموز إتماماً للترجمة التي تظل غير تامة . ان التحليل اذن يستمر الى ما لا نهاية . ولا كذلك الحدس ، فانه ، اذا كان ممكناً ، فعل بسيط .

إذا سلّمنا بهذا ادركنا بغير عناء أن الوظيفة العادية التي يقوم بها العلم الوضعي إنما هو التحليل . والعلم الوضعي يعمل إذن برموز قبل كـل شيء . فحتى علوم الحياة ، وهي أقرب علوم الطبيعة الى التشخيص ، إنما تقتصر من الكائنات الحية على شكلها المرئي واعضائهاوعناصرها التشريحية. إنها تقارن الأشكال بعضها ببعض ، وترد أعقدها الى ابسطها ، وتدرس وظيفة الحياة فيما هو رمزها المنظور إن صح التعبير . فاذا كان ثمة وسيلة تمكننا من إدراك الواقع إدراكاً مطلقاً بدلاً من ان نعرفه معرفة نسبية ،

وسيلة تمكننا من وضع انفسنا في الواقع بدلاً من النظر اليه من جهات مختلفة ، وسيلة تتيح لنا ان نحدس الواقع حدساً بدلاً من أن نحلله تحليلاً ، أي تتيح لنا أن ندركه إدراكاً مستقلاً عن اي تعبير أو ترجمة او تمثيل رمزي ، فان الميتافيزيقا هي هذا نفسه.. **فالميتافيزيقا هي إذن العلم الذي يطمع في الاستغناء عن الرموز .**

. . .

هناك واقع واحد على الأقل ندركه جميعاً من داخل ، بحدس لابمجرد تحليل ، هو شخصنا نحن في سيلانه عبر الزمان ، هو ذاتنا التي تدوم . فقد لا نتعاطف عقلياً أو قل روحياً مع أي شيء آخر ، ولكننا نتعاطف حتماً مع انفسنا .

حين اسرّح طرف شعوري الداخلي على شخصي ، فانني ألمح أولاً الادراكات التي تصل إليه من العالم المادي ، وكأنها تشكل قشرة متجمدة على سطحه . إن هذه الادراكات واضحة متميزة متجمع بعضها إلى بعض أو يمكن أن يتجمع بعضها الى بعض . انها تحاول أن تتجمع في « أشياء » . ثم ألمح ثانياً ذكريات مرتبطة بهذه الادراكات كثيراً أو قليلاً ، وهي تفيد في تأويل هذه الادراكات . إن هذه الذكريات تشبه أن تخرج من أعماق شخصي إذ تجذبها الى السطح الادراكاتُ التي تشبهها . إنها موضوعة في نفسي دون أن تكون هي أنا تماماً . واشعر ثالثاً بميول وعادات حركية وطائفة من الأفعال الممكنة المرتبطة بهذه الادراكات وهذه الذكريات ارتباطاً قوياً كل القوة أو بعض القوة . إن جميع هذه العناصر ذات الأشكال المحددة تماماً تبدو لي متميزةً عني كتميز بعضها عن بعض . إنها باتجاهها من الداخل إلى الخارج ، تؤلف باجتماعها سطحَ كرة يتسع ويتسع ويختلط بالعالم الخارجي . امسا

إذا انكفأت على نفسي ماضياً من المحيط إلى المركز ، اذا بحثت في قرارة نفسي عما هو في نفسي واحد وباق ودائم أكثر من أي شيء آخر ، وجدت عندئذ غير هذا .

وجدت عندئذ ، تحت هذه البلورات المعدودة ، وتحت هذا التجمد السطحي ، سيلاناً متصلاً لم أر له نظيراً في كل ما رأيته يسيل . إنه تعاقب حالات ، كل حالة منها تؤذن بالحالة التي تعقبها ، وتشتمل على الحالة التي تسبقها . والحق أن هذه الحالات لم تصبح متعددة إلا حين تجاوزتها ، ثم التفت ورائي لألاحظ أثرها . أما أثناء شعوري بها فقد كانت من قوة الترابط ، وعمق الاشتراك في حياة واحدة تحركها جميعاً ، بحيث لا يكون في وسعي أن أقول اين تنتهي إحداها واين تبدأ الأخرى . والواقع أنه ما من واحدة منها تبدأ أو تنتهي ، وإنما هي جميعها يمتد بعضها في بعض .

إن ذلك اشبه بتنشر بكرة ، إن شئتم هذا التعبير ، فما من كائن حي إلا ويشعر بأنه يصل شيئاً فشيئاً إلى خاتمة مطافه ؛ لأن نحيا فمعنى ذلك اننا نشيخ . ولكن لئن كان ذلك تنشراً ، كما قلنا ، فهو أيضاً تلفف متصل : كتلفف الخيط على المكبة ، لأن ماضينا يلحق بنا ، ويتضخّم في كل لحظة بالحاضر الذي يضم إليه أثناء الطريق ؛ والشعور يعني الذاكرة .

وإن شئتم الحق ، فليس هذا بالتلفف ولا بالتنشر ، لأن هاتين الصورتين توحيان إلينا بصورة خطوط او سطوح أجزاؤها متجانسة ويمكن أن يوضع بعضها فوق بعض . في حين انه ما من لحظتين في حياة كائن شاعر ، اولاهما هي عين الأخرى . انظروا في ابسط عاطفة ممكنة وافرضوها ثابتة ، واجعلوها تستغرق الشخصية كلها : إن الشعور

الذي سيصحب هذه العاطفة لا يمكن أن يظل عينَ نفسه في لحظتين متعاقبتين ، لأن اللحظة اللاحقة تتضمن دائماً ، بالاضافة إلى اللحظة السابقة ، الذكرى التي خلفتها هذه اللحظة السابقة . إن شعوراً يعيش لحظتين إحداهما هي عين الأخرى يكون شعوراً بلا ذاكرة . وهو إذن يزول ثم يولد مرة أخرى بلا انقطاع . وهل يُعرَف اللاشعور بغير هذا ؟

ينبغي إذن أن نتخيل صورة طيف ذي ألف لوين ، بين اللوين واللوين منها فروق طفيفة تنقلنا من واحدٍ إلى آخر . إن التيار العاطفي الذي يجتاز هذا الطيف ويتلون على التعاقب بكل لوين من هذه اللوينات ليشعر بتبدلات تدريجية ينبيء كل منها بالتبدل الذي يليه ، ويلخص التبدلات التي سبقته ، ومع ذلك فان اللوينات المتعاقبة في الطيف خارجية بعضها بالنسبة إلى بعض . ويمكن أن ينضاف بعضها إلى بعض . انها تشغل مكاناً . ولا كذلك الديمومة المحضة فهي تستبعد كل فكرة انضياف ، وكل خارجية متبادلة وكل امتداد .

فلنتصور ، بالأحرى إذن ، مطاطاً صغيراً لا نهاية لصغره منقبضاً في نقطة رياضية ، إذا أمكن ذلك . ولنشد هذا المطاط شيئاً فشيئاً بحيث نخرج من النقطة خطاً ما ينفك يكبر . ولنثبت انتباهنا لا على الخط من حيث هو خط بل على الفعل الذي يرسم هذا الخط . ولنعتبر هذا الفعل ، بالرغم من ديمومته ، غير قابل للانقسام إذا فرضناه يتم بلا توقف ؛ وأننا إذا أدخلنا فيه توقفاً جعلنا منه فعلين بدلاً من فعل واحد ، وأن كل فعلٍ من هذين الفعلين يكون عندئذ هو الفعل غير المنقسم الذي نتحدث عنه ، وأن الفعل المتحرك ليس هو نفسه ما يمكن تقسيمه ، فما يمكن تقسيمه إنما هو الخط الساكن الذي يخلفه الفعل تحته أثراً في المكان . ولنتحرر اخيراً من المكان الذي يقوم تحت الحركة ،

فما ننظر إلا في الحركة ذاتها ، في فعل الشد أو المدّ ، أي في التحرك المحض . اننا نحصل في هذه المرة على صورة تصور تطورنا في الزمان تصويراً أصدق .

ومع ذلك فان هذه الصورة ستكون ناقصة أيضاً ، وسيكون كل تشبيه غير كافٍ على كل حال ، لأن جريان ديمومتنا يشبه من بعض الوجوه حركة وحيدة تتطور ، ويشبه من بعض الوجوه الأخرى حالات متعددة تُعرض ، وليس في وسع أي استعارة مجازية أن تعكس أحد هذين الجانبين دون أن تضحي بالجانب الآخر . إنني إذا تخيلت صورة طيف ذي ألف لوين كنت إزاء شيء جاهز ، في حين أن الزمان شيء يتم بلا انقطاع . وإذا تخيلت صورة مطاط يتطاول ، أو نابض يشتد أو يرتخي نسيت ما يتميز به الزمان المعيش من ألوان غنية ، ولم أنظر إلا إلى الحركة البسيطة التي بها ينتقل الشعور من لوين إلى لوين . ان الحياة النفسية هي كل هذه الأمور في آن واحد : تنوع صفات ، واتصال تطور ، ووحدة اتجاه . ولا يمكننا أن نمثلها بصور .

ولكن لئن عجزت الصور عن تمثلها تمثلاً جيداً ، فان التصورات ، أي المعاني المجردة ، أو العامة ، أو البسيطة ، لهي أعجز عن ذلك أيضاً . صحيح انه ما من صورة تستطيع أن تمثل تمثيلاً تاماً شعوري الأصيل بجرياني ذاتي . ولكن ليس من الضروري أن أحاول أن أمثل هذا الشعور . ومن يعجز عن أن يعطي نفسه حدس ديمومته التي يتألف منها وجوده ، فلن يستطيع شيء أن يعطيه هذا الحدس أبداً ، لا الصور ولا المعاني . والغاية الوحيدة التي يهدف إليها الفيلسوف إنما يجب أن تكون الحضّ على القيام بعمل معيَّن . وتحول بين معظم الناس وبين القيام به عاداتٌ فكرية أنفع للحياة . ونحن نعلم أن الصورة تمتاز ، على الأقل ، بأنها

تبقينا في نطاق العيني . ولئن لم يكن هنالك صورة بعينها تستطيع أن تحل محلّ حدس الديمومة ، فان عدداً كبيراً من الصور المتنوعة التي نستمدها من مجالات مختلفة يستطيع ، باتجاه تأثيره نحو بؤرة واحدة ، أن يوجه الشعور إلى النقطة الدقيقة التي يكون فيها حدسٌ علينا إدراكه . وإذا اخترنا من الصور أكثرها تباعداً ، حلنا دون استيلاء واحدة منها على مكان الحدس الذي عليها أن تستدعيه ، إذ لو فعلت ذلك لجاءت الأخرى التي تنافسها فطردتها منه . واذا جعلنا هذه الصور جميعها تتطاب من فكرنا ، رغم ما بينها من اختلاف في الجوانب ، نفس النوع من الانتباه ، ونفس الدرجة من التوتر ، إن صح التعبير ، عوّدنا الشعور شيئاً فشيئاً على استعداد خاص جداً ومحدد جداً ، هو بعينه الاستعداد الذي ينبغي له تبنّيه ، حتى يظهر لنفسه بلا حجاب (١) . ولكن ينبغي أن يوافق الشعور على بذل هذا الجهد . فنحن لا نريه شيئاً ، وكل ما هنالك اننا نضعه في الموقف الذي يجب عليه أن يقفه ، حتى يبذل الجهد المطلوب ، ويصل إلى الحدس نفسه . ولا كذلك التصورات البسيطة ، المسرفة في البساطة ، فان عيبها في أمثال هذه الأمور انها رموز حقيقية تحل محل الشيء الذي ترمز اليه ، ولا تتطلب منا أي جهد . واذا أنعمنا النظر في هذه الرموز رأينا أن كلاً منها لا يحتوي من الشيء إلا على ماهو مشترك بينه وبين غيره من الأشياء ؛ وأن كلاً منها يعبّر عن مقارنة بين الشيء وبين الأشياء التي تشبهه ، أكثر مما تنقل ذلك الصورة نفسها . ولكن لما كانت المقارنة قد استخلصت وجه تشابه ، ولما كان وجه التشابه

---

(١) ان الصور التي نعنيها هنا هي الصور التي يمكن أن تعرض لفكر الفيلسوف حين يريد أن يعرض تفكيره على الآخرين . وندع الآن جانباً الصورة القريبة من الحدس التي قد يحتاج اليها الفيلسوف لنفسه ، والتي كثيراً ما تظل غير معبر عنها .

صفةٌ من صفات الشيء ، ولما كانت إحدى صفات الشيء توهم بأنها جزء من الشيء الذي يتصف بها ، فاننا نقتنع دون عناء بأننا إذ نضيف تصورات إلى تصورات فانما نؤلف من اجزاء الشيء مجموع هذا الشيء ، فنحصل على معادل عقلي لهذا الشيء ، إن صح التعبير . وعلى هذا الأساس نظن اننا نتمثل الديمومة تمثلاً اميناً حين نضم تصور الوحدة إلى تصور الكثرة ، الى تصور الاتصال ، الى تصور الانقسام المنتهي او اللامنتهي ، الى غير ذلك من التصورات . فها هنا إنما يكمن الخطأ . وها هنا إنما يكمن الخطر أيضاً . وعلى قدر ما تفيدنا المعاني المجردة في التحليل ، اي في دراسة علمية للشيء من جهة علاقاته بسائر الأشياء الاخرى ، تعجز هذه المعاني المجردة عن ان تحل محلّ الحدس ، اي محل البحث الميتافيزيائي عن الشيء في ماهيته وحقيقته الخاصة به . الحق أن هذه التصورات التي نضم بعضها الى بعض لن تعطينا أبداً إلا تركيباً اصطناعياً للشيء الذي لا تزيد هي على أن ترمز الى بعض جوانبه العامة وغير الشخصية إن صح التعبير ، فنظن أننا ندرك بها واقعاً ، مع أنها لا ترينا من هذا الواقع إلا ظلّه . وهذا هو الخطأ .

إلا أن هناك الى جانب الخطأ خطراً كبيراً جداً . ذلك أن التصور لا يجرّد إلا ويعمم . إن التصور لا يستطيع ان يكون رمزاً الى صفة خاصة إلا بجعل هذه الصفة مشتركة بينه وبين عددٍ لا نهاية له من الأشياء . فهو إذن دائماً يشوّه هذه الصفة كثيراً أو قليلاً بما يضفي عليها من شمول . إن الصفة حين تكون في الشيء الميتافيزيائي الذي يتصف بها تكون متحدة به ، أو تكون على أقل تقدير مقدودة عليه ، مطابقةً لحواشيه . فاذا استُخرجت من الشيء الميتافيزيائي ، ومُثّلت بمفهوم ، اتسعت إلى غير نهاية ، وتجاوزت الشيء باتساعها ، لأن عليها عندئذ

أن تحتوي عليه وعلى غيره معاً . وهكذا فان التصورات المختلفة التي نكونها عن صفات شيء من الأشياء ترسم حول هذا الشيء دوائر أوسع منه ؛ وليس بينها دائرة واحدة تنطبق عليه انطباقاً تاماً . مع أن هذه الصفات كانت في الشيء نفسه ، متحدة به ، وكانت متحدة فيما بينها تبعاً لذلك . ويصبح حتماً علينا أن نبحث عن حيلةٍ نعيد بها هذا الاتحاد إلى ما كان عليه ، فنتناول واحداً من هذه التصورات ونحاول أن نمضي به إلى لقاء التصورات الأخرى ، ولكن هذا اللقاء يختلف باختلاف التصور الذي نكون قد بدأنا به . فاذا بدأنا بتصور الوحدة أو بتصور الكثرة كان تخيلنا للوحدة المتكثرة التي تتصف بها الديمومة مختلفاً في الحالة الأولى عنه في الحالة الثانية . وكل شيء يتوقف على الوزن الذي نسنده إلى هذا التصور أو ذاك بين التصورات . وهذا الوزن أمر نختاره نحن كما نهوى ، ما دام التصور الذي نستخرجه من الشيء ، ليس بذي وزن ، فما هو إلا ظل لجسم . هكذا **تولد مذاهب** مختلفة ، عددَ ما هنالك من جهات خارجية ننظر منها الى الواقع الذي ندرسه ، أو عددَ ما هنالك من دوائر أوسع نحبس فيها هـذا الواقع . ترون إذن أن التصورات البسيطة تكتفي بأن تقسم وحدة الشيء العينية الى تعبيرات رمزية ، بل هي تقسم الفلسفة أيضاً الى مدارس مستقلة تختار كل منها موقعها وتنتقي رموزها وتدخل مع المدارس الأخرى في مباراة لا تنتهي . فاما أن لا تكون الميتافيزياء إلا هذا اللعب بالأفكار ، وإما أن تحاول ، اذا كانت عملاً جدياً يقوم به الفكر ، أن تتعالى على التصورات لتصل الى الحدس . صحيح أنها لا تستطيع أن تستغني عن التصورات ، لأن جميع العلوم الأخرى تعمل في الغالب الأعمّ على تصورات ، وليس في وسع الميتافيزياء أن تستغني عن العلوم الأخرى . ولكن الميتافيزياء لا تحقق ذاتها إلا حين

تعلو على التصور ، أو قل على أقل تقدير ، حين تتحرر من التصورات الصلبة الجاهزة ، وتخلق تصورات مختلفة اختلافاً كبيراً عن تلك التي نستعملها عادة ، أعني تصورات مرنة ، متحركة ، شبه سيّالة ، مستعدة دائماً لأن تنصب في قالب الأشكال الخاطفة التي للحدس . سنعود فيما بعد الى هذه النقطة الهامة . وحسبنا الآن أننا بيّنا أن ديمومتنا يمكن أن تظهر لنا مباشرة بحدس ؛ ويمكن أن يُومى إلينا بها ، على نحو غير مباشر ، بصور ؛ ولكن لا يمكن أن تنحبس في تصور عقلي (اذا فهمنا كلمة التصور بمعناها الأصلي) .

لنتصورها الآن كثرةً . إنه لينبغي عندئذ أن نضيف أن عناصر هذه الكثرة لا يتميز بعضها عن بعض كعناصر أية كثرة أخرى ، وانما هي متداخلة بعضها في بعض ، واننا إن استطعنا بجهدٍ من الخيال أن نجمّد الديمومة بعد سيلانها ، وأن نقسمها عندئذ الى أجزاء ينضاف بعضها الى بعض ، وأن نعدّ جميع هذه الاجزاء ، فان هذه العملية إنما تتناول عندئذ ذكرى للديمومة جامدة ، إنما تتناول الاثر الساكن الذي خلفته وراءها الديمومة المتحركة ، ولكنها لا تتناول الديمومة ذاتها . فلنعترف إذن أنه إن كان هاهنا كثرة ، فان هذه الكثرة لا تشبه أية كثرة أخرى ، ولنتصورها الآن اذن وحدة .

لا شك ان العناصر المتصلة التي يمتد بعضها في بعض ، تنتسب الى الوحدة كانتسابها الى الكثرة ، ولكن هذه الوحدة المتحركة المتغيرة المتاونة الحيــة ، لا تشبه كثيراً الوحدة المجردة الساكنة الفــارغة التي يحددها تصور الوحدة الصرف . فهل نخلص من هذا عندئذ الى أن الديمومة ينبغي أن تعرّف بالوحدة والكثرة في آن معاً ؟ ولكن العجيب انني مهما اقلب هذين التصورين ، ومهما أمزجهما ، ومهما ازاوج بينهما

مزاوجات شتى ، ومهما اتناولهما بأرهف عمليات الكيمياء العقلية ، فانني لن احصل ابداً على شيء يشبه ما يقوم في نفسي حين أحدس الديمومة حدساً ، أي حين اضع نفسي في الديمومة بجهد حدسي فأدرك على الفور انها وحدة وكثرة وأشياء أخرى كثيرة أيضاً . وإذن فلقد كانت هذه التصورات ، نظرات الى الديمومة من خارج ، ليس في وسعها ، لا منفصلةً ولا مجتمعة ، أن تدخلنا الى الديمومة نفسها .

ومع ذلك فنحن ندخل الى الديمومة ، ولا يمكن أن يكون هذا إلا بحدس . وبهذا المعنى فان المعرفة الداخلية ، المطلقة ، لديمومة الذات من قبل الذات نفسها أمر ممكن . ولكن لئن كانت الميتافيزياء تتطلب هنا حدساً وتستطيع أن تحصل على هذا الحدس ، فهذا لا يمنع أن العالم في حاجة الى تحليل . ومن خلطٍ بين وظيفة التحليل ووظيفة الحدس إنما تنشأ هنا المناقشات بين المدارس ، والخصومات بين المذاهب .

إن عالم النفس يعمد الى التحليل كسائر العلوم ، فهو يحلل الذات ، التي أُدركت في أول الأمر بحدس بسيط ، يحللها الى إحساسات وعواطف وادراكات عقلية وغير ذلك ، ويدرس كل شيء من هذه الأشياء على انفراد . فهو إذن يُحلُّ محلَّ الذات سلسلة من العناصر هي الحوادث السيكولوجية . ولكن هل هذه **العناصر اجزاء ؟** تلكم هي **المسالة** كلها . ولئن رأينا الباحثين كثيراً ما يطرحون مشكلة الشخصية الانسانية طرحاً يستحيل معه حلّها ، فما ذلك إلا لأنهم اغفلوا هذا السؤال .

لا شك في أن كل حالة نفسية ، لمجرد كونها تنتسب الى شخص ، فهي إنما تعكس مجموع الشخصية . فما من عاطفة ، مهما تكن بسيطة ، إلا وتضم ماضي الشخص الذي يشعر بها وحاضره (على صورة الامكان)

ويمكن أن تنفصل عنه وتؤلف (حالةً) ، بغير جهد تجريدي أو تحليلي . ولكن لا شك أيضاً في أنه ما كان لعلم النفس أن يتقدم لولا هذا الجهد التجريدي او التحليلي . فما هي العملية التي بواسطتها يقتطع الفيلسوف حالةً نفسية لينظر إليها على انها ذات كيان مستقل بعض الاستقلال ؟ إنه يبدأ باهمال الطابع الخاص للشخص ، هذا الطابع الذي لا يمكن أن يُعبّر عنه بأشياء معروفة ومشتركة ؛ ثم هو ينظر الى جوانب هـذا الشخص بعد أن بسّطه ذلك التبسيط ، فيعزل منها جانباً يمكن أن يُدرس دراسةً شائقة . لنفرض مثلاً أنه يدرس الميل . إنه يهمل اللون الخاص الذي لا يمكن التعبير عنه ، اللون الخاص الذي يطبع الميل فيجعل ميلي أنا غيرَ ميلك انت . ثم يهتم بالحركة التي بها تميل شخصيتنا نحو شيء معيّن ؛ فيعزل هذا الميل ، فاذا هو ينظر الى هذا الجانب الخاص من الشخص ، الى هذه الناحية من الحياة الداخلية المتحركة ، الى هذا « المخطط » المجـرد للميل العيني ، اذا هو ينظر اليـه على أنه واقع مستقل . وذلك عمل يشبه ما قد يقوم به فنان مرٌ بباريس ، فرسم مخططاً لبرج من أبراج كنيسة نوتردام . إن البرج مرتبط بالبناء كله ارتباطاً لا انفصام له ، والبناء كله مرتبط كذلك ارتباطاً لا انفصام له بالأرض وبما يحيط به وبباريس كلها ، الخ . ولكن الفنان يبدأ بأن يفصل البرج ؛ فما يرسم من المجموع إلا جانباً معيناً هو هذا البرج من ابراج نوتردام . ثم إن البرج متألف في الواقع من حجارةٍ تجمّعها الخـاص هو الذي يهب للبرج شكله . إلا ان الرسّام لا يهتم بالحجارة ، فما يرسم إلا قامة البرج ، فهو إذن يحل محلَّ التنظيم الواقعي الداخلي للشيء تكويناً خارجياً تخطيطياً ، فيمكن أن نقول إن رسمة الفنان تقابل ، على وجه الاجمال ، نظرة إلى الشيء وطريقةً اختارها لتمثيل هذا الشيء .

والأمر على هذا النحو تماماً فيما يتعلق بالعملية التي يعمد إليها عالم النفس فيستخرج من مجموع الشخص حالة نفسية ما . إن هذه الحالة النفسية المعزولة ليست إلا مخططاً ، إلا بداية تأليف اصطناعي . انها الكل ، وقد نظرنا إليه من جانب عنصر عُنينا به عناية خاصة ، وحرصنا على تسجيله . إنها ليست جزءاً ولكنها عنصر . إننا لم نحصل عليها بتجزيء بل بتحليل .

والآن فلعل هذا الفنان الأجنبي أن يذيّل جميع المخططات التي رسمها في باريس باسم « باريس » ، وذلك على سبيل التذكر . ولما كان قد رأى باريس فعلاً ، فانه سيستطيع إذ يدلف الى حدسه الأول ، ان يضع فيه مخططاته وأن يربطها بعضها ببعض . ولكن ما من سبيل الى إجراء معكوس هذه العملية . فمن المستحيل عليك ، ولو ملكت عدداً لا نهاية له من المخططات الدقيقة الصادقة ، ولو كانت هذه المخططات مذيلة أيضاً باسم « باريس » إشارةً الى أن من الواجب عليك أن تربط بعضها ببعض ، أقول يستحيل عليك أن تصعد الى حدسٍ لم تحدسه ، وأن ترى باريس إن كنت لم ترها من قبل . ذلك أنك لست هنا ازاء أجزاء من المجموع ، بل إزاء « ملاحظات سُجِّلت » عنه . وفي وسعنا ان نضرب الآن مثالاً أقوى ، مثالاً يكون فيه التسجيل رمزياً اكثر . تخيّلوا أحداً من الناس يقدّم إليّ الاحرف التيتكتب بها قصيدةً أجهلها ، يقدّمها إليّ مخلوطة كيفما اتفق . فلو كانت الأحرف **أجزاء** من القصيدة لاستطعت أن أحاول اعادة تاليف القصيدة من هذه الاحرف ، وذلك بتجريب شتى الترتيبات الممكنة ، كما يفعل الطفل حين يأخذ بتأليف صورة من اجزائها ، ولكن هذا لن يدور في خلدي لحظةً واحدة ، لأن الأحرف ليست **اجزاء مؤلّفة** وإن هي الا **تعبيرات جزئية** ،

وشتان بين الشيئين . ولذلك فانني ، اذا كنت أعرف القصيدة ، أبادر حالاً فأضع كل حرف من الحروف في المكان الذي يخصّه ، واربطها ربطاً متصلاً بغير عناء ؛ في حين ان معكوس هذه العملية مستحيل . وحتى حين أظن أنني أحاول إجراء هذه العملية المعكوسة ، وآخذ اضم حرفاً الى حرف ، فانني أبدأ بأن اتصور معنىً من المعاني ممكناً : وانا عندئذ إنما ابدأ إذن بحدس ، ومن هذا الحدس انما أحاول أن أدلف الى الرموز الجزئية التي تؤلف التعبير عنه . ان مجرد التفكير في إعادة تأليف الشيء بواسطة عمليات تجرى على عناصر رمزية فحسب يشتمل على سخف هو من الفداحة بحيث لا يخطر على بال أحد متى عرف أنه ليس إزاء اجزاء شيء بل إزاء أجزاء رمز ، ان صح التعبير .

وهذا هو مع ذلك ما يحاوله الفلاسفة الذين يحاولون أن يعيدوا تأليف الشخص من حالات سيكولوجية ، سواء اقتصروا على هذه الحالات نفسها أو اضافوا اليها خيطاً يربط بعضها ببعض . إن كلا التجريبيين والعقليين يقعون هنا فريسة لوهم واحد بعينه . فالتجريبيون والعقليون كلهم يحسبون « التسجيلات الجزئية » « أجزاء واقعية » ، وبذلك يخلطون بين وجهة نظر التحليل ووجهة نظر الحدس ، بين العلم والميتافيزياء .

فالأولون يقولون ، إن التحليل السيكولوجي لا يكتشف في الشخص شيئاً آخر غير حالات سيكولوجية . وهم في قولهم هذا على حق ، فتلك هي في الواقع وظيفة التحليل ، بل ذلك هو تعريف التحليل . فعالم النفس ليس عليه من عمل آخر غير تحليل الشخص ، أي ملاحظة حالات : وكل ما قد يضيفه الى ذلك على أكثر تقدير هو أن يلصق على هذه الحالات عنوان « الذات » ، قائلاً إن هذه الحالات هي « حالات

الذات » كمـا يفعل الرسام حين يكتب كلمة « باريس » في ذيل كل مخطط من المخططات التي رسمها . وليست « الذات » ، في النطاق الذي يضع فيه عالم النفس نفسه والذي يجب أن يضع فيه نفسه ، إلا إشارةً من شأنها أن تستدعي الحدس الأول (الغامض جداً من جهة اخرى) الذي قدم لعلم النفس موضوعه : ليست الذات في هذا النطاق إلا كلمة ، والخطأ الأكبر هو أن نظن اننا نستطيع أن نجد وراء الكلمة شيئاً مع بقائنا في هذا النطاق نفسه . ذلكم كان خطأ أولئك الفلاسفة الذين لم يستطيعوا أن يقتصروا على أن يكونوا في علم النفس علماء نفس فحسب ، مثل تين وستوارت مِلْ وغيرهما ، وانما كانوا علماء نفس في المنهج الذي طبقوه ، وميتافيزيائيين في الغرض الذي قصدوه . لقد كانوا يريدون حدساً ، فاذا هم بتناقض غريب يطلبون هذا الحدس الى التحليل الذي هو نفي الحدس بالتعريف . إنهم يبحثون عن الذات ويزعمون أنهم يجدونها في الحالات السيكولوجية ، مع انهم لم يستطيعوا ان يحصلوا على هذه الحالات النفسية المتنوعة إلا بانتقالهم الى خارج هذه الذات ، ليرسموا للشخص عدداً من المخططات ، وليسجلوا عدداً من الملاحظات والتمثيلات التخطيطية الرمزية . لذلك فانه مهما يضموا حالات الى حالات ، ومهما يكثروا من الصلات بين هذه الحالات ، ومهما يسبروا نقاط الاتصال هذه ، فان الذات تظل تفلت منهم ، حتى ينتهوا الى أن لا يروْا منها إلا شبحاً باطلاً ، مثلهم في ذلك كمثل من ينكر وجود معنى للالياذة بحجة أنه لم يستطع أن يجد هذا المعنى في فواصل الأحرف التي تتألف منها الالياذة .

ترون إذن أن المذهب التجريبي في الفلسفة إنما نشأ هنا من خلط بين وجهة نظر الحدس ووجهة نظر التحليل . وقوامه هو البحث عن

الأصل في الترجمة – وطبيعي ان لا يوجد الأصل في الترجمة – ثم إنكار وجود الأصل بحجة أنه لم يعثر عليه في الترجمة . ومن المحتم عندئذ أن يصل الى إنكارات . ولكننا اذا أنعمنا النظر في هذه الانكارات أدركنا أنها لا تعني إلا أن التحليل ليس هو الحدس ، وتلك هي البداهة عينها . فمن الحدس الأصلي الغامض الذي يقدم للعلم موضوعه ينتقل العلم فورا الى التحليل الذي يصور هذا الشيء من جهات لا نهاية لعددها . وسرعان ما يصل الى الاعتقاد بأنه يستطيع بتركيب هذه الصور بعضها مع بعض أن يعيد تأليف الموضوع . فهل من الغريب عندئذ أن يهرب هذا الموضوع من امامه ، وأن يكون مثل العلم كمثل الطفل الذي يحاول أن يصنع لنفسه لعبة صلبة من ظلال تتخاطر على الحائط ؟ .

إلا أن المذهب العقلي يقع فريسة هذا الوهم نفسه . إنه يبدأ بهذا الخلط الذي وقع فيه المذهب التجريبي ، فيظل عاجزاً مثله ، عن الوصول الى الشخصية . إنه كالمذهب التجريبي ، يحسب الحالات النفسية « اجزاء » منشقة عن ذات توحد بينها . وهو ، كالمذهب التجريبي ، يحاول أن يعيد ربط هذه الأجزاء ليصنع منها وحدة الشخصية من جديد . وهو ، كالمذهب التجريبي ، يرى وحدة الشخصية تهرب منه الى غير نهاية كلما كرر بذل جهده من أجل أن يقبض عليها ، فكأنها طيف .

ولكن بينما يتعب المذهب التجريبي من الكد وينتهي الى أن يعلن أن لا شيء هنالك إلا حالات نفسية كثيرة ، نرى المذهب العقلي يصر على توكيد وحدة الشخصية . وهو إذ يبحث عن هذه الوحدة في نطاق الحالات السيكولوجية نفسها ، واذ يضطر من جهة أخرى الى أن يضع في زمرة الحالات النفسية جميع الصفات او التعيينات التي يجدها

بالتحليل (ما دام التحليل بالتعريف ، يؤدي دائماً الى « **حالات** ») ، فانه لا يبقى له ، من أجل وحدة الشخصية ، إلا شيء سلبي صرف ، هو انعدام كل تعيين . ذلك أن الحالات النفسية قد أخذت لنفسها واحتفظت لنفسها ، في هذا التحليل ، بكل ما يملكه أيسر مظهر من مظاهر المادة ، فلم يبق « لوحدة الذات » أن تكون إلا صورة بلا مادة . وستكون إذن هي اللاتعيين المطلق ، والفراغ المطلق . فالى هذه الحالات النفسية المعزولة ، الى ظلال الذات هذه التي كان مجموعها في رأي أصحاب المذهب التجريبي يساوي الشخص ، يضيف المذهب العقلي شيئاً يفوقها لا واقعية ، هو الفراغ الذي تتحرك فيه هذه الظلال ، هو محل هذه الظلال إن صح التعبير . وهيهات لهذه « الصورة » التي لا صورة لها في حقيقة الأمر ، أن تميز شخصية حية ، عاملة ، محسوسة ، أن تميز زيداً عن عمرو ! ولا عجب بعد هذا اذا رأينا الفلاسفة الذين عزلوا هذه « الصورة » عن الشخصية يجدونها بعد ذلك عاجزة عن تعيين شخص ، ويضطرون شيئاً فشيئاً الى اعتبار هذه « الذات » الفارغة وعاءً بلا قاع ينتمي الى زيد أكثر مما ينتمي الى عمرو ، ويمكن أن يتسع للانسانية كلها اذا شئنا ، أو للاله ، أو للوجود عامة . ولست أرى بين المذهب التجريبي والمذهب العقلي هنا إلا فرقاً وحيداً هو أن الأول إذ يبحث عن وحدة الذات بين فواصل الحالات النفسية يضطر الى أن يملأ هذه الفواصل بحالات أخرى ، وهكذا الى غير نهاية ، بحيث أن الذات تنحصر في مسافة ما تنفك تضيق ، فتتجه نحو الصفر كلما أوغلنا في التحليل ، في حين أن المذهب العقلي ، إذ يجعل الذات هي المحل الذي تقيم فيه الحالات ، يعتبر الذات مكاناً فارغاً لا داعي لأن نحده بحد دون آخر ، مكاناً يفوق كلاً من الحدود المتعاقبة التي يحاول الناس أن ينسبوها إليه ، مكاناً

ما ينفك يتسع ، فيتجه لا نحو « الصفر » بل نحو « اللانهاية » .

ترون إذن أن المسافة أقل مما يظن ، بين « تجـريبية » مزعومة كتجريبية تين ، وبين أكثر التأملات إغراقاً في التعالي ، كتلك التي نراها لدى بعض أصحاب وحدة الوجود من الألمان . إن المنهج واحد في الحالين : وهو التفكير على أساس « عناصر الترجمة » كما لو كانت أجـزاء من الأصل . أما التجريبية الحقيقية فهي التجريبية التي تحاول أن تحاصر الأصل نفسه ما وسعها ذلك ، وأن تتعمق حياته ، وأن تحس نبضات روحه بنوع من « الحس الروحي » . وهذه التجريبية الصادقة هي الميتافيزياء الحقة . وهذا العمل شاق الى أقصى حدود المشقة ، إذ ما من مفهوم من المفاهيم الجاهزة التي يستعملها في عملياته اليومية يفيدنا فيه . لا أسهل من أن نقول إن الذات كثرة أو إنها وحدة ، أو انها مركب من وحدة وكثرة معاً . فالوحدة والكثرة هما هنا تصوران لسنا في حاجة الى أن نفصّلهما على قدّ الموضوع ، وإنما نجدهما جاهزين ، وليس علينا إلا أن نختارهما من بين جملةٍ من التصورات هي أشبه بالثياب الجاهزة التي تصلح لزيد كمـا تصلح لعمرو لأنها لا ترسم شكل أيٍ منهما . إلا أن التجريبية الجديرة باسـم التجريبية والتي لا تعمـل الا تفصيلا على القياس ، تجد نفسها مضطرة ، إزاء كل موضوع جديد تدرسه ، أن تقوم بجهد جديد جدةً مطلقة . فهي تفصّل للموضوع تصوراً مناسباً له وحده ، تصوراً لا نكاد نستطيع أن نسميه تصوراً ، لأنه لا ينطبق إلا على هذا الشيء وحده . إن منهجها لا يقوم على التأليف بين معانٍ تجدها جاهزة في السوق ، كالوحدة والكثرة مثلاً ، وإنما تسير بنا نحو تصور وحيد بسيط . فاذا نظرنا في هذا التصور بعد أن تكوّن ، فهمنا لماذا نستطيع أن نضعه في أطر الوحدة والكثرة وغير ذلك من التصورات

التي هي جميعها أوسع منه بكثير . وأخيراً فان الفلسفة ، على أساس هذا التعريف ، ليست هي التخيـّر بين المفاهيم ، والتحزب لمدرسة من المدارس ، وإنما هي المضيّ في البحث عن حدس وحيـد ، يمكن أن ندلف منه بعد ذلك الى مختلف المفاهيم ، لأننا نكون قد وضعنا انفسنا فوق مختلف المدارس .

اما أن للشخصية وحدة ، فهذا لا ريب فيه . إلا أن مثل هذا القول لا يعلمني شيئاً عن الطبيعة العجيبة لهذه الوحدة التي هي الشخص . وأما أن الذات كثيرة ، فانني أوافق على هذا ايضاً ، إلا اننا هنـا إزاء كثرة ينبغي أن نعترف بأنهـا لا تشبه اية كثرة أخرى . والذي يهـم الفلسفة حقاً هو أن نعرف : أية وحدة ، **وأية** كثرة ، **وأية** حقيقة فوق الواحد والكثير ، هي هذه الوحدة المتكثرة التي للشخص . والفلسفة لن تعرف هذا الا اذا هي قبضت على الحدس البسيط الذي به تدرك الذاتُ ذاتَها . وبعدئذ تستطيع ، تبعاً للمنحدر الذي تختاره للهبوط من هذه القمة ، أن تصل الى الوحدة او الى الكثرة او الى اي مفهوم من المفاهيم التي بها نحاول ان نعرّف الحياة المتحركة التي يحياها الشخص. ولكننا نعود فنكرر أنه ما من خليط من هذه المفاهيم يمكن أن يعطينا شيئاً يشبه الشخص الذي يدوم .

حين تعرضون عليّ مخروطاً فانني ارى في غير عناء كيف يضيق هذا المخروط نحو الراس حتى ينتهي الى نقطة رياضية ، وكيف يتسع كذلك نحو القاعدة بدائرة ما تنفك تكبر . ولكن لا النقطة ولا الدائرة ولا اضافة النقطة الى الدائرة على مستوٍ ، بقادرة على أن تعطيني اية فكرة عن مخروط . كذلك الكثرة والوحدة اللتان تتصف بهما الحياة النفسـية .

كذلك الصفر واللانهاية اللذان يحاول المذهب التجريبي والمذهب العقلي ان ينهيا إليهما الشخصية .

وسنبين في غير هذا المكان أن المفاهيم تترافق في العادة أزواجاً ، وتمثل النقيضين ، فما من واقع عيني إلا يمكن أن يُنظر اليه من جانبين متعارضين ، ويحتمل بالتالي التصورين المتعارضين ، ومن ثم ينشأ الموضوع ونقيضه اللذان نحاول عبثاً أن نوفّق بينهما منطقياً ، وذلك لسبب بسيط جداً هو أننا لا نستطيع أبداً أن نصنع الشيء من تصورات او وجهات نظر . ولكننا نستطيع بلا عناء ، بعد أن ندرس الشيء بالحدس، ان ننتقل منه في كثير من الأحيان الى التصورين المتعارضين ؛ ولما كنا حينئذ نرى الموضوع ونقيض الموضوع يخرجان من الواقع ، فاننا ندرك في الوقت نفسه كيف يتعارض هذا الموضوع مع نقيضه ، وكيف يتصالحان .

والحق أن من الواجب ، من أجل هذا ، أن نقلب العمل المعتاد الذي يقوم به العقل . **فالتفكير** هو في العادة الانتقال من التصورات الى الأشياء ، لا من الاشياء الى التصورات . ومعرفة واقعٍ ما هي ، في المعنى المألوف لكلمة « معرفة » ، تناول تصورات جاهزة ، ومزجها على نسب ، والتأليف بينها ، الى ان نحصل على معادل عملي للواقع . ولكن يجب ان لا ننسى أن العمل العادي للعقل ليس عملاً مجرداً عن المنفعة ؛ فنحن ، بوجه عام ، لا نهدف الى المعرفة من اجل المعرفة ، وإنما نهدف الى المعرفة لنتخذ موقفاً او نجني فائدة ، أو نحقق منفعة . إننا نتساءل : في اي نوع من الاشياء يدخل هذا الشيء الذي نريد « معرفته » ، وايّ نوع من الاعمال أو المساعي أو الاتجاهات يوحي الينا ؟ وهذه الاعمال والاتجاهات الممكنة إنما هي **اتجاهات تصورية** للفكر ، محدّدة نهائياً ،

فلا يبقى علينـــا إلا أن نتبعها ، وهذا هو بعينه تطبيق التصورات على الأشياء . ونحن حين نجرب تصوراً على شيء ، فانما نسأل هذا الشيء ماذا ينبغي أن نفعل به ، وما الذي يستطيع أن يقدّمه الينا . ونحن حين نلصق على الشيء عنوان تصور ، فانما نشير بحدود دقيقة الى نوع العمل أو الاتجاه الذي ينبغي أن يوحي الينا به . وإذن فكل معرفة ، بالمعنى الأصيل لهذه الكلمة ، إنما هي متجهة في اتجاهٍ ما ، أو متحققة من وجهة نظرٍ ما . ومصلحتنا تكون في كثير من الأحيان معقدة . لذلك يتفق أن نوجه معرفتنا لشيء واحد بعينه في اتجاهات متعاقبة متعددة ، وأن ننوّع النقاط التي ننظر منها إليه . وهذه هي المعرفة التي نصفها بأنها « واسعة » و « شاملة » بالمعنى المألوف لهاتين الكلمتين ؛ وعندئذ فنحن لا نرد الشيء إلا الى تصور وحيد ، بل الى عدة تصورات يُعتبر الشيء « مشاركاً » فيها . أما كيف يشارك في جميع هذه التصورات في آن واحد ، فتلك مسألة لا تهم العمل ، وليس علينا ان نطرحها على أنفسنا . فمن الطبيعي إذن ، ومن المشروع إذن ، أن ننهج في الحياة العادية منهجَ ضمِّ المفاهيم بعضها الى بعض ، والمـزج بينها : وما من صعوبة فلسفية ستنشأ عن ذلك ، ما دمنا نمتنعُ عن التفلسف باتفاق ضمني : أما أن ننقل هذا المنهج الى الفلسفة ، وأن نمضي فيالفلسفة أيضاً من التصورات الى الشيء ، وأن نستعمل ، في سبيل معرفة شيء من الاشياء معرفةً مجردة عن المنفعة في هذه المرة ، لأننا نهدف الى معرفته في ذاته ، أقول : أن نستعمل هنا طريقة في المعرفة تستوحي منفعة معينة ، طريقةً قوامها ، بالتعريف ، هو انظر الى الشيء من نقطة خارجية ، فهذا إعراض عن الغاية التي كنا نريدها ، وهذا يقضي على الفلسفة أن تظل مدارسها في حرب ، وهذا يضع التناقض في قلب الموضوع وفي قلب المنهج .

إما أن لا تكون الفلسفة ممكنة ، وأن تكون كل معرفةٍ للاشياء إنما هي معرفة عملية موجهة نحو الفائدة التي تُجنى من هذه الأشياء ، وإما أن تكون الفلسفة هي الجهد الحدسي الذي يضعنا في الشيء نفسه .

ولكن ، لكي نفهم طبيعة هذا الحدس ، ولكي نحدد بدقة اين ينتهي الحدس وأين يبدأ التحليل ، يجب أن نعود الى ما سبق لنا قوله عن جريان الديمومة .

يجب أن نلاحظ أن التصورات أو المخططات التي يؤدي اليها التحليل تتصف بصفة جوهرية هي أنها ساكنة أثناء ما ننظر فيها . فنحن ، مثلاً ، نعزل من مجموع الحياة الداخلية هذه الحالة النفسية التي نسميها إحساساً بسيطاً ، فاذا درسنا هذه الحالة افترضناها باقيةً كما هي . واذا وجدنا فيها تبدلاً ما قلنا إننا لسنا بصدد إحساس وحيد ، بل بصدد إحساسات متعاقبة ، والى كل واحدٍ من هذه الاحساسات المتعاقبة إنما نعزو عندئذ صفة السكون التي عزوناها أولاً الى الاحساس الاجمالي . ومهما يكن من أمر فنحن نستطيع بالايغال في التحليل الى حدٍ كافٍ ، أن نصل الى عناصر نعتبرها ساكنة . وفي هذا ، في هذا وحده ، إنما نجد الأساس الوحيد الذي يحتاج اليه العلم في عمله ليتقدم .

ومع ذلك فما من حالة نفسية ، مهما تكن بسيطة ، إلا وتتغير في كل لحظة ، لأنه ما من شعور بلا ذاكرة ، ولا استمرار لحالة نفسية ما لم تنضم الى الشعور الحاضر ذكرى اللحظات الماضية . وتلك هي الديمومة . فالديمومة الداخلية هي الحياة المتصلة لذاكرةٍ تمد الماضي في الحاضر ، سواءً باشتمال الحاضر اشتمالاً متميزاً على صورةٍ للماضي ما تنفك تكبر ، أو بدلالة تغيره الكيفي المتصل على الحمل الذي نجره وراءنا

وما ينفك يكبر كلما تقدمنا في العمر . وبدون بقاء الماضي في الحاضر على هذا النحو ، لا يكون ثمة ديمومة ، بل آنية فحسب .

صحيح انني ، اذا عابوا عليّ أنني أحذف الديمومة من الحالة النفسية بمجرد كوني أحللها ، دافعت عن نفسي قائلاً إن كل حالة من هذه الحالات النفسية الأولية التي يؤدي اليها تحليلي هي حالة ما زالت تشغل زماناً . إنني أقول عندئذ « إن تحليلي وان كان يحلّ الحياة الداخلية الى حالات كلٌ منها متجانس مع نفسه ، فان الحالة النفسية الأولية ، لكون التجانس يمتد على عدد معيّن من الدقائق والثواني ، لا مُنقطع عن الدوام ، وإن لم تتغيّر » .

ولكن من ذا الذي لا يرى أن العدد المعيّن من الدقائق والثواني ، الذي أعزوه الى الحالة النفسية الأولية هو بمثابة قرينة من شأنها ان تذكرني بأن الحالة النفسية التي افترضناها متجانسة هي في حقيقة الأمر حالة تتغير وتدوم ؟ إن الحالة هي في ذاتها صيرورة متصلة . ولقد استخرجت من هذه الصيرورة وسطياً كيفياً افترضته ثابتاً : فانشأت بذلك حالة ثابتة ، وبالتالي تخطيطية . ومن جهة أخرى استخرجت الصيرورة عامةً ، الصيرورة التي لا تكون صيرورة هذا الشيء دون ذاك الشيء الآخر ، وذلك ما أسميته **الزمان** الذي تشغله هذه الحالة . ولو أنعمت النظر ، لوجدت أن هذا الزمان المجرد لا يقل بالنسبة إلي ثباتاً عن الحالة التي أضعها فيه ، وأنه لا يمكن أن يجري إلا بتغير كيفي متصل ، وانه اذا كان بلا كيف ، وكان مجرد مسرح للتغير ، فانه يصبح بذلك بيئته الساكنة ، ولوجدت أن فرضية هذا الزمان المتجانس ليس لها من وظيفة إلا أن تسهّل المقارنة بين مختلف الديمومات العينية وأن تسمح لنا أن نعدّ معيّات ، وأن نقيس جرياناً زمانياً بالنسبة الى جريان زماني

آخر ؛ ولفهمتُ أخيراً انني إذ الصق بتصور حالة نفسية أولية الاشارة الى عـــدد معين من الدقائق والثواني ، لا أزيد على ان أذكّر بأن الحالة قد ُفصلت عن الذات التي تدوم ، وعلى ان أحدد الموضع الذي ينبغي ان أعود فأضعها فيه في حالة حركة ، لأرجعها ، بعد ان أصبحت مجرد مخطط ، الى الصورة العينية التي كانت لها في أول الأمر . إلا انني انسى كل هذا ، لأنني لست محتاجاً اليه في التحليل .

معنى هذا أن التحليل يعمل فيما هو ساكن ، أما الحدس فهو يضع نفسه في الحركة ، أو بتعبير آخر في الديمومة . وذلك هو الحدّ الفاصل الواضـــح بين الحدس والتحليل . وإنمـــا يُعرف الواقع الحيّ العيني من كونه هو التغير نفسه ، كما يعرف العنصر من كونه لا يتغيّر . وهو كذلك غير متغيّر بالتعريف ، لأنه مخطط ، لأنه تركيب تبسيطي ، لانـــه في كثير من الاحيان رمز لا اكثر ، لانه على كل حال منظر التقطناه لجانب من جوانب الواقع الذي يجري .

إلا ان الخطأ هو أن نظن اننا نستطيع أن نؤلف الواقع بهذه المخططات . اعود فاكرر : إننا نستطيع أن ننتقل من الحدس الى التحليل ، ولكن لا من التحليل الى الحدس .

استطيع ان التقط للمتغيّر العددَ الذي اشاء من صور ، العددَ الذي اشاء من صفات أو تبدلات ، فما هذه كلها إلا مناظر ساكنة يلتقطها التحليل للتحرك الذي ندركه بالحدس . ولكن ضمُّ هذه التبدلات بعضها الى بعض لن يولّد شيئاً يشبه المتغيّر ، لأنها ليست أجزاء منه ، بل عناصر ، وشتان بين الأمرين .

لننظر مثلاً في هذا التغير الذي هو اقرب التغيّر الى التجانس ، اعني الحركة في المكان . إنني استطيع اثناء هذه الحركة ان اتصور وقفات

ممكنة : وهذا هو ما اسميه بأوضاع التحرك او بالنقاط التي يمر بها المتحرك . ولكنني لن أستطيع ان أصنع من هذه الأوضاع حركة ، ولو كان عددها ، لا نهاية له . فهي ليست اجزاء من الحركة بل مناظر التقطت لها . ويمكن ان نقول إنها ليست إلا افتراضات توقف ، ويمكن على اكثر تقدير ان نقول إن الحركة تمر بها . غير ان المرور الذي هو حركة لا يشبه في شيء التوقف الذي هو سكون . والحركة لا يمكن أن تنوضع على سكون ، وإلا اتحدت بالسكون وهذا تناقض . والنقاط ليست **في** الحركة ، كأجزاء ، ولا هي أيضاً **تحت** الحركة ، كمحلات للمتحرك .

وكل ما هنالك أننا نحن الذين نتصورها تحت الحركة كمحلات يمكن ان يتوقف فيها المتحرك الذي لا يتوقف ، لو توقف . وليست هي إذن أوضاعاً ، بالمعنى الأصيل للكلمة ، وإنما هي افتراضات ، وإنما هي نظرات ينظرها الفكر أو جهات ينظر منها الفكر . وهل يمكن أن نبني من المناظر شيئاً ؟

ومع ذلك فهذا هو ما نحاول أن نفعله كلما فكرنا في الحركة ، وكلما فكرنا ايضاً في الزمان الذي نمثله بالحركة . فاننا ، بوهم جُبل عليه فكرنا ، ولأننا لا نستطيع أن نمتنع عن ان ننظر الى التحليل كمعادلٍ للحدس ، نبدأ بأن نميِّز في الحركة عدداً من النقاط الممكنة او من نقاط نعتبرها أجزاء من الحركة . ثم حين نجد انفسنا عاجزين عن تركيب الحركة بهذه النقاط ، نبادر فندس بين النقاط نقاطاً أخرى ، ظناً منا اننا نقترب بذلك مما في الحركة من تحرك . ثم لما كان التحرك يظل يفلت منا رغم ذلك ، ترانا نستعيض عن عددٍ محدود ونهائي من النقاط بعدد « متزايد الى غير حد » ، محاولين بذلك ، ولكن عبثاً ، ان نحاكي الحركة الواقعية اللا متجزئة التي يتحركها المتحرك ، بحركة فكرنا الذي يتابع

جمعَ النقاط الى النقاط الى غير نهاية . ثم نقول أخيراً : إن الحركة تتألف من نقاط ، ولكنها تشتمل ، الى جانب ذلك ، على انتقال غـامض عجيب من وضع الى الوضع الذي يليه . والحق ان هذا الغموض كله ناشيء عن أننا افترضنا السكون أوضح من التحرك ، والتوقف سابقاً على الحركة ! والعجب راجع الى أننا نحاول ان ننتقل من التوقفات الى الحركة بواسطة التأليف ، وهذا مستحيل ، في حين أنه يمكن الانتقال بلا عناء من الحركة إلى التباطؤ والى السكون ! لقد بحثتم عن معنى القصيدة في شكل الأحرف التي تؤلفها ، وحسبتم أنكم اذا نظرتم في عدد متزايد من الاحرف وصلتم أخيراً الى المعنى الذي يهرب منكم ، ثم لما تملككم اليأس ورأيتم انه لا يجديكم في شيء أن تبحثوا عن جزءٍ من المعنى في كل حرف من الأحرف ، افترضتم أن الجزء المنشود من المعنى السريّ العجيب يقيم بين كل حرف والحرف الذي يليه . ولكني أعود فأقول : إن الأحرف ليست أجزاء من الشيء ، وإنما هي عناصر للرمز . وأعود فأقول لكم : إن أوضاع المتحرك ليست أجزاء من الحركة وإنما هي نقاط من المكان تفترضونها تحت الحركة . وهذا المكان الساكن الخالي ، الذي تتصورونه تصورا فحسب ، ولا يمكن أن تدركوه إدراكاً قط ، إنما هو بمثابة رمز . فكيف تستطيعون أن تصنعوا واقعاً من رموز ؟

ولكن الرمز يناسب أرسخ عادات فكرنا . فنحن نستقر عادة في السكون ، حيث نجد نقطة استناد للعمل ، ونحاول أن نؤلف الحركة من السكون . ونحن لا نحصل بذلك إلا على تقليد أخرق ومحاكاة زائفة الحركة الواقعية ، إلا أن هذا التقليد يفيدنا في الحياة أكثر كثيراً مما يفيدنا حدس الشيء نفسه . وعقلنا ميّال ميلاً لا يقاوم الى وصف الفكرة التي تفيده أكثر من غيرها بأنها واضحة أكثر من غيرها . ولذلك يبدو له

السكون أوضح من التحرك ، ويبدو له التوقف سابقاً على الحركة .

إن الصعوبات التي أثارتها مسألة الحركة من أقدم الأزمان ناشئة عن هذا . فهي ترجع دائماً الى محاولة الانتقال من المكان الى الحركة ، من خط السير الى السير ، من الأوضاع الساكنة الى التحرك ، والانتقال من هذا الى ذلك بطريق التركيب . والحق ان الحركة هي السابقة على السكون ، وليست نسبة الأوضاع الى الحركة كنسبة اجزاء الى كل ، بل هي كنسبة مناظر شتى يمكن التقاطها للشيء الى.هذا الشيء الواقعي الذي لا ينقسم .

وإن كثيراً من المشاكل الأخرى قد نشأت عن هذا الوهم نفسه . إن تصورات مختلف الكيفيات هي من التغير الكيفي الذي يتغيره شيء ما بمنزلة النقاط الساكنة من الحركة التي يتحركها متحرك . وعلى هذا فان التصورات المتنوعة التي ينحل اليها تنوع ما ، هي مناظر ساكنة تلتقط للواقع المتغير . وحين نقول إننا عقلنا شيئاً ما ، بالمعنى المألوف لهذه الكلمة ، فانما نعني أننا التقطنا للحركة منظراً ساكناً او عدة مناظر ساكنة ؛ وهذا يعني ، جملة ، أننا نتساءل من حين الى حين عن مكان هذا الشيء بين الأشياء ، حتى نعرف ماذا نستطيع ان نفعل به . ويجب أن نعترف ان طريقة الفكر هذه مشروعة ، طالما نحن بصدد معرفة للواقع عملية . فالمعرفة الموجهة نحو العمل ليس عليها إلا أن تحصي المواقف الرئيسية التي يقفها هذا الشيء منا ، وكذلك احسن المواقف التي يجدر ان نقفها منه .

وهذا هو الدور الأساسي الذي تقوم به التصورات الجاهزة ، هذه المحطات التي نزرعها على مسار الصيرورة . اما ان نريد أن ننفذ بهذه التصورات الى أعماق طبيعة الاشياء ، فانما نحن نطبق عندئذ على الواقع

المتحرك منهجاً كان الغرض منه التقاط مناظر ساكنة له . وإنما نحن ننسى عندئذ أنه إذا كانت الميتافيزياء ممكنة ، فلا يمكن أن تكون إلا جهداً نقوم به لنعود فنصعد المنحدر الطبيعي الذي ينزل عليه الفكر ، ولنضع انفسنا دفعةً واحدة بانتشار روحي في قلب الشيء الذي ندرسه ، ولننتقل من الواقع الى التصورات لا من التصورات الى الواقع . هل عجيب بعد هذا أن الفلاسفة يرون الشيء لذي يدعون إدراكه يهرب من امامهم ، كأولئك الأطفال الذين يريدون أن يقبضوا على الدخان إذ يقبضون اكفهم ؟ على هذا الأساس يستمر عدد كبير من الخصومات بين المدارس ، التي تعيب كلٌ منها على الأخرى أنها تركت الواقع يهرب ويطير .

ولكن اذا كان الحدس هو المنهج الذي ينبغي أن تعمد اليه الميتافيزياء ، وكان موضوع الحدس هو الديمومة المتحركة ، وكان جوهر الديمومة شيئاً نفسياً ، أفلا ينبغي إذن أن يقتصر الفيلسوف على تأمل ذاته فحسب ؟ الا تصبح الفلسفة عندئذ هي أن يقتصر الانسان على النظر الى نفسه وهو يعيش ، « كراعٍ خامل ينظر الى الماء يجري » ؟ اذا قلنا هذا كنا نرجع الى الوقوع في ذلك الخطأ الذي لم نكفّ عن الاشارة اليه منذ اول هذه الدراسة ، وكنا نجهل الطبيعة الخاصة بالديمومة ، وكنا نجهل كذلك الطابع الفعّال الذي هو من جوهر الحدس الميتافيزيائي ؛ وكنا نجهل أن هذا المنهج الذي نتحدث عنه هو المنهج الوحيد اللذي يتيح لنا أن نعلو على المثالية والواقعية معاً ، وأن نقرر وجود اشياء أدنى منا وأعلى منا ، ولو أنها مع ذلك فينا بمعنى ما ، وأن نجعلها توجد معاً بلا عناء ، وأن نبدد الصعوبات التي يجمّعها التحليل حول المسائل الكبرى . ولا نريد الآن أن نعالج هنا دراسة مختلف هذه النقاط ، وحسبنا أن

نبيّن كيف أن الحدس الذي نتحدث عنه ليس فعلاً بسيطاً ، وإنما هو سلسلة غير محدودة من الأفعال ، ربما كانت كلها من جنس واحد ، ولكن كلاً منها من نوع خاص جداً ؛ وكيف أن هذه الأفعال المتنوعة تقابل كل درجات الوجود .

إذا حاولت أن **أحلل** الديمومة ، أي أن اردها الى تصورات جاهزة ، فانني مضطر ، بحكم طبيعة التصور والتحليل ، أن أنظر الى الديمومة ، عامة ، من جانبين متعارضين احاول أن اؤلف منهما الديمومة بعد ذلك ، فانتهي الى مركب لا يمكن أن يحتمل تنوعاً في الدرجات ولا تنوعاً في الأشكال : فهو إما أن يكون وإما أن لا يكون . انني أقول مثلاً : ان هناك **كثرة** من الحالات الشعورية المتعاقبة ، من جهة ، وإن هناك من جهة اخرى وحدة تربط هذه الحالات بعضها ببعض . والديمومة إنما هي « مركب » هذه الوحدة وهذه الكثرة . وتلك عملية عجيبة لا أرى كيف يمكن أن تحتمل فروقاً أو درجات . فبحسب هذه الفرضية ، ليس هناك ولا يمكن أن يكون هنالك إلا ديمومة وحيدة ، هي تلك التي يعمل فيها شعورنا عادة . وتثبيتاً للأفكار ، فلننظر الى الديمومة على أنها جانب بسيط لحركة تتم في المكان . ولنحاول أن نرجع الى تصورات هذه الحركة ، التي نعتبرها ممثلة للزمان ، فسيكون لدينا عندئذ أولاً : عدد كبير الى الحد الذي نريد من نقاط خط السير ، وثانياً وحدة مجردة تربط هذه النقاط ، كما يربط الخيط حبات عقد . إن الجمع بين هذه الكثرة المجردة وهذه الوحدة المجردة ، اذا كان ممكناً ، فهو شيء وحيد لا يحتمل فروقاً أكثر مما يحتمل ذلك حاصل جمع أعداد معينة . ولكن اذا حاولنا ، بدلاً من تحليل الديمومة ، (اي في الواقع تركيبها من تصورات) ، أن نستقر فيها أولاً بجهد حدسي ، شعرنا بنوع من

التوتر محدد تماماً ، وتحديده هذا يبدو لنا كأنه اختيار بين عدد لا نهاية له من الديمومات الممكنة . وعندئذ ندرك وجود ديمومات لا نهاية لها ، تختلف كل منها عن الأخرى ، رغم أن كلاً منها اذا حلت الى تصورات ، أي اذا نظر اليها من الخارج من جانبين متعارضين ، ارتدت دائماً الى عين ذلك المزيج الذي لا يمكن تحديده ، أعني مزيج الكثرة والوحدة .

ولنعبر عن هذه الفكرة نفسها بدقة أكبر . اذا نظرت الى الديمومة على أنها كثرة من اللحظات تربط بينها وحدة تجتازها كما يجتاز الخيط حبات العقد ، فان هذه اللحظات ، مهما تكن الديمومة قصيرة ، لا حد لعددها . وفي وسعي أن أفترضها قريبة بعضها من بعض الى الحد الذي اشاء ، ومع ذلك سيبقي . بين هذه النقاط الرياضية نقاط رياضية أخرى ، وهكذا الى غير نهاية . وإذن فان الديمومة ، إذا نظرنا اليها من ناحية الكثرة ، انحلت الى عدد لا نهاية له من اللحظات كل منها لا تدوم ، لأنها ليست بذات زمان . واذا نظرنا الى الديمومة من ناحية الوحدة التي تربط اللحظات بعضها ببعض ، كانت لا يمكن أن تدوم أيضاً ، ما دام كل ما هو تغير ودوام في الديمومة إنما وضع في حساب كثرة اللحظات ، على حسب فرضيتنا . وإذن فان هذه الوحدة ، كلما تعمقت جوهرها ، بدت لي كأنها مادة ساكنة للحركة ، جوهر لازمني للزمان : وهذا ما سأسميه الأبدية وهي ابدية موت ، لأنها ليست شيئاً آخر غيرالحركة وقد أفرغت من التحرك الذي كان حياتها . وإذا انعمنا النظر في آراء المدارس المتعارضة حول موضوع الديمومة ، وجدنا أنها لاتختلف إلا من حيث أن بعضها يسند الى أحد هذين التصورين قيمة رئيسية ، في حين ان بعضها الآخر يسند هذه القيمة الرئيسية الى التصور الآخر . فبعضهم ينظر إلى الكثرة ، ويعد اللحظات التي فتتت اليها الوحدة إن

صح التعبير ، واقعاً عينياً ، وينظر الى الوحدة التي تصنع من الحبات طحيناً على أنها مصطنعة ، في حين أن بعضهم الآخر يرى أن وحدة الديمومة هي الواقع العيني ، فيضع نفسه في الأبدية . ولكن لما كانت هذه الأبدية تظل مع ذلك مجردة ، لأنها فارغة ، وكانت أبدية تصور يستبعد عنه ، بالفرض ، التصور المناقض ، فكيف يمكن لهذه الأبدية ان توجد معاً هي وكثرة اللحظات التي لا نهاية لها . نحن في الفرضية الأولى إزاء عالم معلق في الهواء ، ينبغي أن ينتهي ثم يبتدىء من تلقاء نفسه في كل لحظة . ونحن في الفرضية الثانية ، إزاء لا نهاية من الأبدية المجردة ، لا نفهم لماذا لا تظل مطوية ، وكيف يمكن أن تدع الاشياء توجد معها . ولكن ، على الحالين ، وأياً كانت الميتافيزياء التي يعتمد عليها ، يبدو الزمان ، من الناحية السيكولوجية ، كأنه مزيج من تجريدين لا يحتملان درجات ولا فروقاً . وفي كلا المذهبين ليس هنالك إلا ديمومة وحيدة تجر معها كل شيء ، ليس هنالك إلا نهر بلا قاع ولا شطئان ، يجري بلا قوة تحدده ، في اتجاه لا يمكن تعيينه . وحتى هذا النهر ما كان نهراً ولا أمكن أن يجري إلا لأن الواقع قد حصل من المذهبين على هذه التضحية مستفيداً من ذهول في منطقهما . حتى إذا عادا الى نفسيهما جمدا هذا الجريان بساطاً واسعاً صلباً او فتاتاً متبلوراً لا نهاية له ، أي شيئاً يتصف ضرورة بكل ما تتصف به **وجهة نظر** من سكون .

والأمر على غير هذا النحو تماماً اذا نحن وضعنا انفسنا دفعةً واحدة في مجرى الديمومة العيني . صحيح اننا لن نجد عندئذ أي داعٍ منطقي لأن نفترض وجود ديمومات متكثرة متنوعة . ومن الممكن أن لا توجد ديمومة أخرى غير ديمومتنا نحن ، كما أنه من الممكن أن لا يوجد لون آخر غير لون البرتقالي مثلاً . ولكن كما أن اللون البرتقالي ، اذا كان

ذا شعور ، فتماطف مع اللون البرتقالي من الداخل بدلاً من أن يدركه من الخارج ، قد يشعر أنه واقف بين الأحمر والأصفر ، بل وقد يشعر أن تحت الأحمر أيضاً طيفاً كاملاً تمتد عليه سلسلة الالوان التي تمضي من الاحمر الى الاصفر ، فكذلك نحن حين نحدس ديمومتنا الخاصة ، فان هذا الحدس لا يدعنا معلقين في الفراغ كما يفعل التحليل ، وإنما يجعلنا على اتصال بسلسلة من الديمومات يجب أن نحاول ان نتبعها ، سواءً نحو الأسفل أو نحو الأعلى : ونحن في الحالتين إنما نتطاول الى غير نهاية بجهد آخذ في الاشتداد ، وفي الحالتين إنما نعلو على أنفسنا . أما في الحالة الأولى فنحن نسير الى ديمومة تتبعثر شيئاً فشيئاً ، ديمومة اسرع نبضاً من ديمومتنا نحن ، ديمومة تجزيء إحساسنا البسيط ، وتحيل كيفيته الى كمية : وفي آخر الطريق نلتقي بالتجانس المحض ، ((**بالتكرار**)) المحض الذي به سنعرف المادة . وأما في الحالة الثانية فنحن نسير الى ديمومة آخذة في التوتر والاشتداد والعنف أكثر فأكثر : وفي آخر الطريق تقوم الأبدية ؛ ولكن هذه الأبدية ليست الأبدية المفهومية ، التي هي أبدية موت ، وإنما هي أبدية حياة . هي أبدية حية ، وبالتالي ما تزال متحركة ، أبدية تكون فيها ديمومتنا أشبه بالاهتزازات في النـور ، ديمومة هي جمـاع كل ديمومة ، كما أن المادة هي بعثرة كل ديمومة . بين هذين الطرفين الأقصيين يتحرك الحدس ، وهـذه الحركة هي الميتافيزياء عينها .

. . .

وليس من شاننا أن نستعرض هنا جميع مراحل هذه الحركة . ولكن بعد أن عرضنا نظرة عامة للمنهج ، وبعد أن طبقناه تطبيقاً أول ، فليس من غير المفيد أن نصوغ المباديء التي يقوم عليها ، في عبارات دقيقة ما أمكن .

وإن القضايا التي سنقررها فيما يلي قد استمدت من دراستنا هـذه التي قدمناها بداية برهان . ونحن نأمل أن نبرهن عليها برهـاناً أكمل حينما نعالج مسائل أخرى .

١ ــ هناك واقع خارجي عنا ، ومع ذلك يستطيع فكرنا إدراكه مباشرة. والرأي العام على حق في هذه النقطة ، ضدّ المذهب المثـالي وضدّ المذهب الواقعي اللذين يذهب إليهما الفلاسفة .

٢ ــ هذا الواقع هو حركة(١) . فليس هنـالك أشياء مصنوعة ، وإنما هنالك أشياء تصنع ، ليس هنالك **حالات** ثابتة ، بل حالات متغيرة. وليس السكون (الراحة) إلا ظاهرياً ، أو بالأصح نسبياً . لأن شعورنا بذاتنـا الدائمة الجريان يدخلنا الى داخلِ واقعٍ ينبغي أن نتصور كل واقع آخر على غراره . **فكل واقع إذن إنما هو نزوع** ، اذا اتفقنا على ان نسمي **باسم النزوع نشوء تغير في الاتجاه** .

٣ ــ إن فكرنا يبحث عن نقاط استناد راسخة ، فوظيفته الرئيسية ، في مجرى الحياة العادي ، ان يتصور **حالاتٍ واشياء** . فيلتقط للواقع المتحرك الذي لا يتجزأ مناظر ليست بذات زمان . ويحصل **على إحساسات وأفكار** . وهو بذلك يحل المنقطع محل المتصل ، والسكون محل الحركة ، ويحل محل النزوع الآخذ في التغير النقاط الثابتة التي تشير الى اتجاه في التغير وفي النزوع . وهذا الاحلال ضروري للفكر العادي ، للغـة ، للحياة العملية ، بل وهو ضروري أيضاً للعلم الوضعي ، الى الحد الذي سنحاول أن نعينه . **إن عقلنا** حين يسير على منحدره الطبيعي ، يستعمل

---

(١) نقول مرة أخرى اننا لا نستبعد بذلك **الجوهر** أبداً . فنحن نقرر ، على العكس ، ثبات الموجودات . ونعتقد بأننا قد سهلنا عملية امتثاله . فكيف أمكن أن يقارن هـذا المذهب بمذهب هرقليطس ؟

إدراكات ثابتة من جهة ، وتصورات ساكنة من جهة أخرى . فهو يبدأ بالسكون ، ولا يتصور الحركة ولا يعبر عنها الا بلغة السكون . إنه يستقر على مفاهيم جاهزة ، ويحاول أن يصطاد بها شيئاً من الواقع الذي يجري ، كأنها شبكة . صحيح انه لا يفعل ذلك ليحصل على معرفة بالواقع داخلية ميتافيزيائية ؛ وإنما يفعله فقط ليستخدم الواقع ، لأن كل مفهوم (وكل إحساس أيضاً) انما هو سؤال عملي يطرحه نشاطنا على الواقع ، وينبغي للواقع أن يجيب عليه بنعم أو بلا ، كما هو الأمر في شؤون الأعمال . ولكنه ، بهذا ، إنما يفلت منه الشيء الجوهري من الواقع .

٤ ــ إن الصعوبات الملازمة للميتافيزياء ، والنقائض التي تثيرها ، والتناقضات التي تقع فيها ، واختلاف المدارس المتعارضة ، وما بين المذاهب من تعارضات لا سبيل الى حلّها ، كل ذلك يرجع في جُلّه الى اننا نطبق في معرفة الواقع معرفةً منزهةً عن المنفعة ، نفس المناهج التي نستعملها عادةً إذ نهدف الى فائدة عملية . كل ذلك يرجع في الدرجة اولى الى اننا نستقر في الساكن لنتصيد المتحرك أثناء مروره ، بدلاً من أن نضع انفسنا في الحركة لنجتاز معها الأوضاع الساكنة . كل ذلك يرجع الى اننا نحاول ان نعيد تأليف الواقع ، الذي هو نزوع وبالتالي حركة ، من إدراكات ومفهومات وظيفتها هي تسكين هذا الواقع (أي جعله ساكناً) . إننا لن نستطيع أن نصنع حركةً من وقفات ، مهما تكن كثيرة . وبالفكر نستطيع أن نتصور من الوقفات ما نشاء ، ولكن هذا ليس إدراكاً للحركة ، وبتعبير آخر : **يمكن أن نستخرج بالفكر** ، من الواقع **المتحرك مفهومات ثابتة . ولكن ما من وسيلة تتيح لنا أن نبني الواقع المتحرك من مفهومات ثابتة** . ومع ذلك فان المذاهب الوثوقية قد حاولت دائماً هذا البناء .

٥ ـ وكان لا بد أن تخفق . وهذا العجز ، هذا العجز فقط ، هو الذي تدركه المذاهب الريبية ، والمثالية ، والنقدية ، وسائر المذاهب التي تنكر على فكرنا القـدرة على إدراك المطلق . ولكن أن نعجز عن تركيب الواقع من مفاهيم جامدة جاهزة فليس معنى ذلك أننا لا نستطيع إدراكه بأية طريقة اخرى . **إن البراهين التي ادلوا بها على نسبية المعرفة يعيبها إذن عيب أصيل : هو انها تفترض (كالمذاهب الوثوقية التي تهاجمها) ان كل معرفة لا بد أن تبدأ حتماً بمفاهيم جامدة لتدرك بها واقعاً يجري.**

٦ ـ في حين أن في وسع فكرنا أن يسير في عكس هذا الاتجاه . إنه يستطيع أن يضع نفسه في الواقع المتحـرك ، وأن يتثنى معه في اتجاهه الذي ما ينى يتغير ، اي أن يدركه إدراكاً حدسياً . وينبغي له من اجل ذلك ، أن يقسر نفسه ، ان يقلب الاتجاه الذي يسير عادة فيه ، أن يعكس أو قل يبدّل مقولاته بلا انقطاع . واذا فعل ذلك وصل الى مفاهيم مرنة قادرة على أن تتبع الواقع في جميع انعطافاته ، وعلى أن تتبنى عين الحركة التي في داخل الأشياء . وبهذا وحده ستتكون فلسفة تقدمية ، متحررة من الخصومات التي بين المدارس ، قادرة على أن تحلّ المسائل حلاً طبيعياً ، لأنها تكون قد تحررت من الحدود المصطنعة التي اختاروها لطرحها . **إن الفلسفة هي قلب الاتجاه الذي اعتاد عمل الفكر أن يسير فيـه .**

٧ ـ وهذا القلب لم يُمارس حتى الآن ممارسة منهجية . ولكننا اذا تعمقنا تاريخ الفكر الانساني وجدنا ان الفضل في أعظـم ما حققته العلوم ، وفي ابقى ما جاءت به الميتافيزياء يرجع الى هـذا القلب . إن أقوى مناهج البحث التي يملكها الفكر الانساني ، وهو التحليل التفاضلي

والتكاملي ، قد نشأ من هذا القلب نفسه(١) . وما الرياضيات الحديثة إلا جهدٌ يرمي الى إحلال فكرة الشيء **الذي يتحقق** ، محل فكرة الشيء **المتحقق الجاهز** ؛ جهدٌ يرمي الى تتبع تولد المقادير ، الى إدراك الحركة ، لا من الخارج وفي نتيجتها المعروفة ، بل من الداخل وفي نزوعها الى التغير ؛ جهدٌ يرمي الى تبني التحرك المتصل الذي يتحركه رسم الأشياء . صحيح أن هذه الرياضيات الحديثة تكتفي بالرسم ، لأنها ليست إلا علم المقادير ؛ وصحيح أيضاً أنها لم تستطع ان تتوصل الى تطبيقاتها الرائعة إلا باختراع بعض الرموز ، وأنه إن كان الحدس الذي تحدثنا عنه ، هو أصل الاختراع ، فان الرمز وحده هو الذي يتدخل في التطبيق . ولكن الميتافيزياء التي لا ترمي الى أي تطبيق تستطيع وينبغي لها في اغلب الاحيان ، أن تمتنع عن إحالة الحدس الى رمز . إنها لكونها معفاة من الوصول الى نتائج يمكن استعمالها في العمل ، ستوسّع نطاق تحرياتها الى غير حدّ . وما ستفقده بالنسبة الى العلم من حيث المنفعة والدقة ، ستكسبه من حيث المدى والاتساع . ولئن كانت الرياضيات ليست إلا علم المقادير ، وكانت مناهج الرياضيات لا تُطبّق إلا على كميات ، فيجب أن لا ننسى أن الكمية إنما هي كيفيةٌ في حالة النشوء : ويمكن أن نقول إنها من الكيفية حالة حدية . فمن الطبيعي إذن أن تتبنى الميتافيزياء هذه الفكرة التي ولّدت الرياضيات ، وأن تطبقها على كل الكيفيات ، اي على الواقع بصورة عامة . وهي لن تصل بذلك الى الرياضيات الشاملة التي هي وهم الفلسفة الحديثة ؛ بل إن الأمر على عكس ذلك ، فانها كلما تقدمت في طريقها صادفت أشياء اكثر امتناعاً على الترجمة برموز .

---

(١) وخاصة لدى نيوتن في دراسته للتفاضل .

ولكنها تكون على الأقل قد بدأت بالاحتكاك بحركة الواقع واتصاله ، في نقطة يستفاد فيها من هذا الاحتكاك أروع استفادة ، وتكون قد تأملت نفسها في مرآة إن عكست لها صورتها ضيقة جداً ، فانها تعكسها لها منيرة جداً في الوقت نفسه . وتكون قد رأت بوضوح عظيم ما تستمده المناهج الرياضية من الواقع العيني ، ثم يكون عليها أن تستمر في اتجاه الواقع العيني ، لا في اتجاه المناهج الرياضية . ونستطيع أن نقول الآن ، بعد أن خففنا ما عسى أن يكون في هذا القول من إسراف في القناعة أو إسراف في الطمع : **إن أحد أغراض الميتافيزياء أن تعمل في تفاضلات وتكاملات كيفية .**

٨ ـ والأمر الذي أنسانا هذا الغرض ، وجعل العلم نفسه يخطيء في معرفة أصل بعض المناهج التي يستعملها ، هو أن الحدس ، متى عَمَّ ، لا بد له من إيجاد طريقة للتعبير والتطبيق تلائم عادات فكرنا ، وتقدم لنا مفاهيم ثابتة هي نقاط استناد راسخة نحتاج إليها أشد الحاجة ؛ فذلك شرطٌ لما نسميه دقة ووضوحاً ، وشرط لتطبيق منهج عام على حالات خاصة تطبيقاً غير محدود . وهذا التطبيق وهذا التحسين المنطقي يمكن أن يستمرا خلال قرون ، في حين أن الفعل الذي ولّد المنهج لا يدوم إلا لحظة . ولهذا السبب كنا كثيراً ما نحسب الجهاز المنطقي للعلم هو العلم نفسه(١) ، ناسين الحدس الذي خرج منه الباقي(٢) .

---

(١) انظر حول هذه المسألة ، وحول مسائل اخرى كثيرة عالجتها دراستنا هذه ، الابحاث الجميلة التي كتبها لوروا وفانسان وفيلبوا ، والتي ظهرت في مجلة الميتافيزيقا والاخلاق .

(٢) لقد ترددنا كثيراً في استعمال كلمة « الحدس » ؛ كما شرحنا ذلك في بداية دراستنا الثانية (ص ٢٥ وما يليها) ؛ وعندما قررنا استعمالها قصدنا بها الوظيفة الميتافيزيقية ←

من نسيان هذا الحدس نشأ كل ما قاله الفلاسفة والعلماء إنفسهم عن « نسبية » المعرفة العلمية . ونحن نقول : **إن المعـرفة الرمزية التي تقوم على مفاهيم موجودة مقدماً ، وتمضي من الثابت الى المتحرك ، هي معرفة نسبية ... ولكن ليست نسبية تلك المعرفة الحدسية التي تضع نفسها في قلب المتحرك وتتبنى الحياة التي في الأشياء** . إن هذا الحدس يدرك مطلقاً .

وإذن فالعلم والميتافيزياء يلتقيان في الحدس . وإن الفلسفة الحدسية حقاً لتحقق هذا الاتحاد الذي طالما تمناه الناس بين الميتافيزياء والعلم . فهي في نفس الوقت الذي ستجعل فيه الميتافيزياء علماً وضعياً ـ أعني تدريجياً قابلاً للاكتمال إلى غير حد ـ ستجعل العلوم الوضعية تشعر بمداها الحقيقي ، وهو مدى أعلى مما تتصور نفسها . إن هذه الفلسفة الحدسية الحقة ستضع في الميتافيزياء علماً أكثر ، وستضع في العلم ميتافيزياء اكثر . وسيكون من شانهـا ان تحقق الاتصال بين الحدوس التي حصلت عليها شتى العلوم ، من حين إلى حين في مجرى تاريخها ، والتي لم تحصل عليها إلا بضربات عبقرية .

للفكر ، أي معرفة الفكر لذاته معرفة باطنة ، بالدرجة الاولى ، ومعرفة الفكر لما هو جوهري في المادة ، بالدرجة الثانية ؛ ذلك ان العقل قد جُعل قبل كل شيء ومن غير شك ، لمعالجة المادة وبالتالي لمعرفتها ، وان لم يكن قد يسّر خاصة لبلوغ الحقيقة العميقة للمادة . ذلك هو المعنى الذي نعطيه للكلمة في بحثنا الراهن (الذي كتب عام ١٩٠٢) ، وفي صفحاته الاخيرة بصورة خاصة . الا ان حرصنا المتزايد على الدقة قد دفعنا في ما بعد الى ان نميز العقل من الحدس تمييزاً أوضح ، وأن نميز ، كذلك ، العلم من الميتافيزيقا (راجع الصفحات ٢٥ ـ ٥٥ والصفحات ١٣٤ ـ ١٣٩) . ولكن تغيير المصطلحات لا يولد عامة ضرراً خطيراً ، اذا كنا نبذل الجهد في كل مرة لتعريف المدلول الخاص للكلمة ، أو بصورة أكثر بساطة ، اذا كان السياق يوضح معناها ايضاحاً كافياً .

٩ ــ اما انه ليس هنالك طريقتان مختلفتان في معرفة الأشياء معرفة عميقة ، وان شتى العلوم يرجع اصلها الى الميتافيزياء ، فذلك ما ظنه بصورة عامة ، الفلاسفة القدماء .

وليس هذا هو خطؤهم . وإنما خطؤهم هو انهم استلهموا هذه الفكرة الطبيعية في الفكر الانساني : وهي أن الشيء المتغير ليس إلا تعبيراً وتنشراً لأشياء ثابتة . ولذلك اعتبروا « الفعل » حالة ضعيفة من « التأمل » واعتبروا الديمومة صورة خدّاعة ومتحركة للأبدية الساكنة ، واعتبروا « النفس » صورة ساقطة عن « المثال » . إن كل هذه الفلسفة التي ابتدأت بأفلاطون وانتهت الى افلوطين إنما هي توسيع لمبدأ يمكننا ان نصوغه فيما يلي : « إن الساكن اغنى من المتحرك ، وإننا ننتقل من الثابت الى المتغير بمجرد إفقار » . وذلك عكس الحقيقة .

ولقد نشأ العلم الحديث يوم اعتبروا الحركة واقعاً مستقلاً ، يوم دحرج جاليله كرةً على سطح مائل ، فعزم عزماً قوياً على أن يدرس هذه الحركة من أعلى الى أسفل ، لذاتها وفي ذاتها ، بدلاً من أن يمضي باحثاً عن مبدأ ذلك في مفهومي « أعلى » و « أدنى » ، أي في هذين السكونين اللذين ظن ارسطوطاليس انه يفسر بهما الحركة تفسيراً كافياً . وليس هذا الحادث وحيداً في تاريخ العلم . ونحن نعتبر أن عدداً كبيراً من الاكتشافات الكبرى ، أو على الأقل من الاكتشافات التي بدّلت العلوم الوضعية او التي خلقت علوماً وضعية جديدة ، إنما كانت سبراً للديمومة الصرفة . وعلى قدر ما كان الواقع المسبور حياً ، كان السبر عميقاً .

ولكن السبر الذي نلقيه في قاع البحر يخرج كتلةً لينة ما تلبث الشمس ان تنشّفها فتحيلها الى حبات رمل صلبة منفصلة . كذلك حدس الديمومة ، اذا انت عرّضته لأشعة العقل ، ما يلبث أن يتجمع على نفسه

مفهومات جامدة ، مستقلة ، ساكنة . إن العقل يحاول أن يرسم على الحركة الحية التي تتحركها الأشياء محطاتٍ واقعية او ممكنة ، ويحاول أن يسجل لها نقاط بداية ونقاط نهاية : فذلك كل ما يهم عقل الانسان حين يجري على طبيعته . إلا أن واجب الفلسفة أن تقوم بجهد للتسامي على هذا الظرف الانساني .

والعلماء قد آثروا أن يوجهوا نظرهم الى هذه المفهومات التي زرعوها على طريق الحدس . وكلما كانوا يزيدون النظر في هـذه البقايا التي اصبحت رموزاً ، كانوا ينسبون الى كل علمٍ صفةً رمزية(١) . وكلما كانوا يزدادون قناعة بأن العلم رمز ، كانوا يحققون للعلم هذا الطابع ، ويبالغون فيه . ثم ما لبثوا بعد ذلك أن أصبحوا لا يفرقون في العـلم الوضعي بين ما هو طبيعي وما هو مصطنع ، بين إدراكات الحدس المباشر وبين هذا العمل التحليلي الواسع الذي يتابعه العقل حول الحدس . وبذلك مهّدوا السبيل لمذهب يؤكد نسبية كل معارفنا .

إلا أن الميتافيزياء قد عملت في هذا أيضاً .

كيف لا يكون جهـابذة الفلسفة الحديثة الذين كانوا ميتافيزيائيين ومجدّدين في العلم في آن واحد ، كيف لا يكونون قد شعروا بالحركة

---

(١) لنقل ، من أجل أن نتم ما عرضناه في الحاشية السابقة (ص ٢١٥) ، أننا قد دُفعنا منذ الفترة التي كتبنا فيها هذه السطور ، الى ان نضيق معنى كلمة « العلم » والى ان نعني بالمعرفة **العلمية** بشكل خاص ، معرفتنا للمادة الجامدة بواسطة العقل المحض . ولكن ذلك لن يمنعنا من القول ان معرفتنا للحياة والفكر هي معرفة علمية بقدر كبير ــ ، اي بالقدر الذي تلجأ فيه الى تلك المناهج التي تستخدمها في البحث معرفتنا للمادة الجامدة . ونستطيع بالمقابل ان نقول عن معرفتنا للمادة الجامدة ، انهـا **فلسفية** بقـدر ما تستعمل ، في لحظة حاسمة من تاريخها ، حدس الديمومة المحضة . راجع ايضا حاشية الصفحة ١٧٥ في بداية هذا البحث .

المتصلة التي في الواقع ؟ وكيف لا يكونون قد وضعوا أنفسهم فيما نسميه بالديمومة العينية ؟ لقد فعلوا ذلك أكثر مما يظنون ، وأكثر بكثير مما قالوا على وجه خاص . واذا حاولنا الآن أن نربط بخطوط متصلة الحدوس التي انتظمت حولها المذاهب لوجدنا الى جانب ما نجد من اتجاهات أخرى متقاربة أو متباعـدة ، لوجدنا اتجاهاً محدداً في الفكر والشعور ؟ فما هو هذا الفكر الكامن ؟ وكيف نعبر عن هذا الشعور ؟ نقول في الجواب على هذا ، مستعيرين مرة أخرى اللغــة الأفلاطونية ، وبعــد أن تجرد الكلمات من معناها السيكولوجي ، نقول إن تياراً خفياً يسير بالفلسفة الحديثة نحو اعتبار « النفس » أعلى من « المثال » . ونحن نسمي باسم المثال نوعاً من **ضمان المعقولية السهلة** ، ونسمي باسم « النفس » نوعاً من **قلق الحياة** . وبهذا تكون الفلسفة الحديثة سائرة في اتجاه معاكس لاتجاه الفكر القديم ، كما فعل العلم نفســه ، بل وأكثر بكثير مما فعل العلم .

إلا أن هذه الميتافيزياء ، (كهذا العلم) قد نشرت حول حياتها العميقة نسيجاً غنياً من الرموز ، ناسيةً في بعض الأحيان أنه إن كان العلم في حاجة الى رموز لنموه التحليلي ، فان المبرر الوحيد لوجود الميتافيزياء إنما هو هجر الرموز . هنا أيضاً قد تابع العقل ما يقوم به من عمــل التثبيت والتقسيم والتركيب ، وإن كان قد تابعه على نحو مختلف ، والحق يقال . ولا نريد الآن أن نفصل القول في أمر نريد أن نتوسع في الكلام عليــه في موضع آخر ، وحسبنا أن نقول إن العقل الذي يأخذ على عاتقه مهمة العمل على أساس عناصر ثابتة ، يستطيع أن يبحث عن الثبات إما في **علاقات** وإما في **أشياء** . فاذا عمل في مفاهيم علاقات أدى الى الرمزية **العلمية** . واذا عمل في مفاهيم أشياء أدى الى الرمزية **الميتافيزيائية** . ولكن منه ، في كلتا الحالين ، إنما يأتي التنظيم . وهو

يحب أن يظن نفسه مستقلاً . فبدلاً من أن يعترف حالاً بما يدين به للحدس العميق الذي يدرك الواقع ، يعرّض نفسه لأن لا نرى في عمله كله إلا تنظيماً اصطناعياً لرموز . حتى ليمكننا اذا نحن اكتفينا بحرفية ما يقوله الميتافيزيائيون والعلماء ، واكتفينا بمادية ما يفعلون ، أن نعتقد أن الأولين لم يزيدوا على أن حفروا تحت الواقع نفقاً عميقاً ، وأن الآخرين قد أقاموا فوقه جسراً رشيقاً ، ولكن النهر المتحرك الذي هو الأشياء يجري بين هذين العملين الفنيين دون أن يمس أحدهما .

فمن الحيل الرئيسية التي عمد إليها النقد الكانتي أنه أخذ الميتافيزيائي والعالم بحرفية ما يقولان ، وسار بالميتافيزياء وبالعلم الى أقصى حدٍ من الرمزية يمكن أن يمضيا إليه ، وهو حدٌ يسيران إليه بطبيعة الحال متى طالب العقل باستقلال محفوف بالأخطار . فلمّا تجاهل كَنْتْ روابط العلم والميتافيزياء « بالحدس العقلي » سَهُل عليه عندئذ أن يبيّن أن علمنا نسبيٌ تماماً ، وأن ميتافيزياءنا مصطنعة كل الاصطناع . ولما شدّد على استقلال العقل في كلتا الحالين ولما نزع عن الميتافيزياء والعلم هذا « الحدس العقلي » الذي يجعل لهما وزناً داخلياً ، أصبح العلم ، في علاقاته ، لا يمثل له إلا قشرة صورة رقيقة ، وأصبحت الميتافيزياء ، في أشيائها ، لا تمثل له إلا قشرة مادة رقيقة . فهل عجب أن لا يظهر له العلم بعد ذلك إلا أطراً تحوطها أُطر ، وأن لا تبدو له الفلسفة بعد ذلك إلا أشباحاً تجري وراءها أشباح ؟

لقد ضرب علمنا وميتافيزياءنا ضربات قاسيةً لم يقوما بعدُ منها . فان فكرنا يحب أن يذعن لهذا الرأي الكانتي ، فما يرى في العلم إلا معرفة نسبية تماماً ، وما يرى في الميتافيزياء إلا تأملاً فارغاً . فحتى الآن ما زال النقد الكانتي يبدو لنا على أنه ينطبق على كل ميتافيزياء وعلى

كل علم . والواقع أنه إنما ينطبق خاصةً على فلسفة الأقدمين ، وينطبق أيضاً على الشكل الفكري الذي احتفظ به المحدثون في أغلب الأحيان — وهو شكل ما زال قديماً . إن النقد الكانتي ينطبق على ميتافيزياء تطمع في أن تعطينا منظومة **وحيدة** وجاهزة تجمع الأشياء ، وينطبق على علمٍ ليس إلا منظومة **وحيدةً** تجمع العلاقات ، أي ينطبق على علم وميتافيزياء فيهما من البساطة الهندسية ما في نظرية المثل الأفلاطونية أو ما في معبد إغريقي . فحين تطمع الميتافيزياء في أن تكون تركيباً لمفاهيم نملكها قبلها ، وحين تكون مجرد ترتيب بارع لمعانٍ سابقة عليها ، معان نستعملها كما نستعمل مواد البناء لتشييد بناء ، وبتعبير آخر : حين لا تكون امتداداً من جانب الفكر لا ينقطع ، وجهداً متجدداً يحاول أن يسمو على الأفكار الحالية وربما على منطقنا البسيط ، فمن البديهي جداً عندئذ أن تصبح شيئاً مصطنعاً كسائر الأعمال التي ليس فيها إلا عقل صرف . وحين لا يكون العلم كله إلا ثمرة تحليل أو تصور مفهومي ، وحين لا تكون التجربة فيه إلا وسيلةً للتحقق من « معانٍ واضحة » ، وحين نرى العلم ، بدلاً من أن يبدأ بحدوس كثيرة متنوعة تتداخل مع الحركة الخاصة بكل واقع ولكن لا ينحبس بعضها في بعض دائماً ، حين نراه يطمع في أن يكون رياضيات واسعة شاملة ، أو منظومة وحيدة من العلاقات تحبس جملة الواقع في شبكة سبقت تهيئتها ، فانه يصبح معرفة نسبية صرفة ، معرفةً منسوبة إلى العقل . واذا قرأنا كتاب « نقد العقل المحض » قراءة مدققة ، رأينا أن هذا النوع من **الرياضيات الشاملة** هي العلم بالنسبة الى كَنْت وأن هذه الافلاطونية التي لم تكن تُعدّل هي الميتافيزياء بالنسبة إليه . ثم إن الحلم برياضيات شاملة ليس هو نفسه إلا بقية من بقايا الأفلاطونية . فالرياضيات الشاملة هي

ما يصير إليه عالم المثل حين نفترض أن المثال إنما هو علاقة أو قانون ، وليس شيئاً . وهذا الحلم الذي حلم به بعض الفلاسفة المحدثين جاء كَنْت فاعتبره واقعاً(١)؛ حتى لقد اعتقد ، أكثر من ذلك ، أن كل معرفة علميه ما هي إلا جزء مقطوع من الرياضيات الشاملة . فلما اعتقد بذلك أصبحت المهمة الرئيسية للنقد هي أن يؤسس هذه الرياضيات اي أن يبين ما ينبغي أن يكون العقل ، وما ينبغي أن يكون الموضوع حتى تستطيع رياضيات غير منقطعة أن تربط أحدهما بالآخــر . ومن المحتم عندئذ ، إذا كانت كل تجربة ممكنة مضمونة الدخول على هذا النحو في الأطــر الصلبة التي هي من صلب تكوين العقل ، أن يكون عقلنا (إلا اذا افترضنا وجود تساوق ازلي) ينظم هو نفسه الطبيعة ، ويجد نفسه فيها كأنها مرآة . ومن ثم يكون العلم ممكناً ، وتكون فائدته كلهــا في نسبينه ، وتكون الميتافيزياء مستحيلة ، لأنها لن تجد بعدئذ من شيء تعمله إلا أن تحاكي العمل التنظيمي المفهومي الذي يتابعــه العلم متابعة جــدية ، تحاكيه هي محاكاةً هزلية على اشباح أشياء . ونوجز فنقول : **إن « نقد العقل المحض » كله ينتهي الى أن الافلاطونية ، غير المشروعة حين تكون « المثل » أشياء ، تصبح مشروعة حين تكون « المثل » (أو الأفــكار) علاقات ، وأن الفكرة الجاهزة ، وقد أنزلناها هكذا من السماء الى الارض ، هي فعلاً كما أراد افلاطون الأساس المشترك للفكر والطبيعة . إلا أن كل « نقد العقل المحض » يقوم أيضاً على هذه الموضوعة ، وهي أن فكرنا عاجــز عن أن يفعل شيئاً غير أن يفــكر على غرار افلاطون (يفلطن)** اي أن يصب كل تجربة ممكنة في قوالب موجودة مقدماً .

---

(١) راجع حول هذا الموضوع مقالاً شائقا جداً كتبه رادلسكو ـ مترو تحت عنوان « شرح نظرية كنت في العلية الطبيعية » ، ونشر في « الدراسات الفلسفية لـ فنت » (المجلد التاسع عام ١٨٩٤) .

والمسألة كلها تكمن هنا . فاذا كانت المعرفة العلمية هي حقاً ما أراده كَنْت ، كان هنالك علم بسيط ، موجود في الطبيعة نفسها كما كان يعتقد ارسطو ، وكان هنالك منطق قائم في الأشياء ، وكانت المكتشفات الكبرى لا تزيد على أن تنير الخط الذي يرسمه هذا المنطق مقدماً ، تنيره نقطة نقطة ، كما تنار مصابيح الغاز ، في ليلة عيد ، واحداً بعد واحد ، على طول السلسلة التي تحف بحواشي البناء . واذا كانت المعرفة الميتافيزيائية هي حقاً ما أراده كَنْت ، كانت لا تزيد على إمكان اتخاذ الفكر واحداً من موقفين تجاه المسائل الكبرى ، وكانت تجلياتها لا تزيد على كونها اختيارات اعتباطية ، عارضة ، بين حلَّين قائمين على حالة الامكان منذ الأزل : فهي تعيش بالنقائض وتموت بالنقائض . إلا أن الحقيقة هي أن علم المحدثين لا يشتمل على هذه البساطة التي تتألف من خط واحد ، وأن ميتافيزياء المحدثين لا تشتمل أيضاً على هذه التعارضات التي لا سبيل الى حلّها .

إن العلم ليس واحداً ولا هو بسيط . إنني أسلّم بأنه يقوم على أفكار ننتهي الى أن نجدها واضحة ؛ ولكن هذه الأفكار ، حين تكون عميقة ، قد اتضحت تدريجياً بنتيجة الاستعمال . فان القسم الأكبر من نورها يرجع الى النور الذي ردّته إليها الوقائع والتطبيقات التي أدت هي إليها ، على اعتبار أن وضوح مفهوم من المفاهيم ليس عندئذ إلا الاطمئنان الى إمكان الاستفادة من استعماله . وإن عدداً من هذه المفاهيم قد وُلد في الأصل غامضاً ، وكان يصعب التوفيق بينه وبين المفهومات التي سبق أن تبناها العلم ، حتى لقد كان يوشك أن يكون مستحيلاً . وهذا يدل على أن منهج العلم ليس هو إدراج مطرد للمفاهيم بعضها في بعض ، لمفاهيم ميسّرة من السابق لأن يدخل بعضها في بعض بدقة . إن الأفكار

العميقة الخصبة إنما هي إتصالات بتيارات من الواقع لا تتجه جميعها بالضرورة نحو نقطة واحـدة . إلا أن المفاهيم التي تستقر فيها هـذه التيارات تصل دائماً ، بنوع من تدوّر الزوايا بالاحتكاك المتبادل ، الى أن يترتب بعضها مع بعض على حب او على كره .

ومن جهة أخرى فان ميتافيزياء المعاصرين ليست مؤلفةً من حلول هي من القطع والجزم بحيث تؤدي الى تعارضات لا سبيل الى حلّها . وكان يكون الأمر كذلك لو لم يكن هنـالك اية وسيلة لأن نقبل الشيء ونقيضه ، في وقت واحد ، وفي مجال واحد . إلا أن الفلسفة إنما هي الجهد الحدسي ينقل الفيلسوف الى قلب هـذا الواقع العيني الذي يصوره « النقد » من جانبين هما الموضوع ونقيضه . لن استطيع ابداً أن أتخيل كيف يدخل الابيض في الاسود اذا كنت لم أر اللون الرمادي ، ولكن من السهل عليَّ أن افهم ، بعد أن رأيت الرمادي ، كيف يمكن أن أنظر إليـه من ناحية البياض ومن ناحية السواد . إن المذاهب التي تستند الى أسـاس حدسي تفلت من النقد الكنتي على قدر ما تكون حدسية . وهـذه المذاهب هي كل الميتافيزياء ، شريطة أن لا تأخـذ الميتافيزياء متجمدة ميتة في قضايا ، بل نأخذها حيةً لدى **فلاسفة** . صحيح أن التعارضات قوية بين المدارس ، اي على الجملة بين طوائف المريدين الذين تكونوا حول بعض كبار الفلاسفة . ولكن هل نجد هذه التعارضات قوية الى هذا الحد بين المعلمين انفسهم ؟ إن لـدى هؤلاء الفلاسفة شيئاً يسيطر على اختلاف المذاهب ، شيئاً بسيطاً وواضحاً ، كما قلنا ، شيئاً كضربة المسبر التي نشعر إزاءها انها لمست قاع بحر واحد ، رغم انها اخرجت الى السطح في كل مرة موادّ مختلفة جداً . وفي هذه المواد إنما يعمل المريدون عادةً : وهذا هو دور التحليل . وإن

المعلم حين يعبر ويشرح ويترجم الشيء الذي اتى به بلغة الأفكار ، لهو تلميذ تجاه نفسه إن صح التعبير . إلا ان الفعل البسيط الذي دفع الى التحليل ، والذي يختبيء وراء التحليل ، ينبع من ملكة أخرى غير ملكة التحليل . وهذه الملكة هي ملكة الحدس ، بالتعريف .

ولنقل في ختام هذا البحث : إن هذه الملكة ليست عجيبة ولا سرية . فان كل من عانى عمل التأليف الأدبي ونجح فيه ليعلم أنه ، بعد أن يكون قد درس الموضوع دراسة طويلة ، وبعد أن جمع الوثائق ، وسجل كل الملاحظات ، ينبغي له حتى يباشر عملية التأليف نفسها شيء آخــر ، ينبغي له جهد شاق في الغالب ، ليضع نفسه في قلب الموضوع نفسه دفعةً واحدة ، وليمضي باحثاً الى أعمق حد ممكن عن اندفاعة ما عليه بعد ذلك إلا أن يستسلم لها . إن هذه الاندفاعة متى جاءت قذفت الفكر في طريق يجد فيه المعلومات التي كان قد جمّعها ، كما يجد فيه تفاصيل أخرى أيضاً : وهي تنتشر وتحلل نفسها بحدود لا نهاية لعددها . وكلما مضى الكاتب في عمله ، وجد منها جديداً . وهو لا يصل أبداً الى أن يقول كل شيء : وعلى ذلك فانه اذا دار فجأة نحو الاندفاعة التي يحسها وراءه ليقبض عليها ، رآها تهرب . ذلك أنها ليست « شيئاً » ، وإنما هي دعوة الى الحركة ، ومع أنها يمكن أن تمتد الى غير نهاية ، فانها هي البساطة نفسها . إن الحدس الميتافيزيائي لهو شيء من هـذا النوع . والذي يرتبط هنا بالملاحظات والوثائق التي يبدأ بها التأليف الأدبي هو جملة الملاحظات والتجارب التي جمّعها العلم الوضعي وخاصة تأمل الفـكر في الفكر . ذلك أننا لا نحصل من الواقع على حدسٍ له ، اي لا نحصل منه على تعاطف روحي مع اعماقه ، اذا نحن لم تكسب ثقته بمعاشرة مظاهره السطحية مباشرة طويلة . وليس المقصود ان نتمثل الوقائع

البارزة فحسب ، بل علينا أن نجمع منها عدداً كبيراً جداً ، وأن نصهر بعضها في بعض ، بحيث نكون متأكدين في هذا الصهر من أننا جعلنا الأفكار المبيتة والمبتسرة التي سكبها الملاحظون على غير علم منهم في داخل ملاحظاتهم ، يفني بعضها بعضاً . فعلى هذا النحو فقط تخرج إلينا الوقائع المعروفة مادةً خاماً . وحتى في الحالة البسيطة الخاصة التي ضربناها مثالاً ، أعني اتصال الذات بالذات اتصالاً مباشراً ، يستحيل الجهد النهائي ، جهد الحدس ، على من لا يكون قد جمع عدداً كبيراً جداً من التحليلات السيكولوجية وقارن بينها . إن أساطين الفلسفة الحديثة رجال تمثلوا كل المادة العلمية التي كانت في عصرهم . وإن أفول الميتافيزياء منذ نصف قرن ، هذا الأفول الجزئي ، يرجع خاصةً الى ما هنالك اليوم من صعوبة هائلة في أن يحيط الفيلسوف بعلم أصبح اليوم أكثر تبعثراً بكثير مما كان عليه في السابق . إلا أن الحدس الميتافيزيائي ، رغم أن الوصول إليه مستحيل بلا معلومات مادية ، هو شيء آخر غير ملخص هذه المعلومات أو مركبها . فهو يتميز عنها كما تتميز الاندفاعة المحركة عن الطريق الذي يجتازه المتحرك ، وكما يتميز توتر النابض عن الحركات التي نراها في النواس . وعلى هذا الأساس فان الميتافيزياء ليست تعميماً للتجربة ، ومع ذلك يمكن أن نعرّفها بأنها « **التجربة الكاملة** » .

- ٧ -

فلسفة كلود برنار

خطاب ألقي في الاحتفال المئوي لميلاد كلود برنارد ، في الكوليج دي فرانس ، في ٣٠ دسمبر ١٩١٣ .

إن ما تدين به الفلسفة لكلود برنار قبل كل شيء ، إنما هو نظرية المنهج التجريبي . لقد اعتمد العلم الحديث على التجربة دائماً ؛ ولكن لما كان قد بدأ بالميكانيك والفلك ، وكان لم يعن في أول الأمر من المادة إلا بما هو عام وقريب من الرياضيات ، فانه ظل خلال مدة طويلة لا يطلب من المادة إلا نقطة بداية احساباته وإلا أن تأتي مصدّقة لهذه الحسابات . وفي القرن التاسع عشر بدأت علوم المخبر ، تلك التي تتبع التجربة في جميع تثنياتها ، دون أن تفقد اتصالها بها أبداً . وقد جاء كلود برنار فوضع لهذه البحوث العينية قواعد منهجها ، كما سبق أن فعل ديكارت مثل ذلك بالنسبة الى العلوم المجردة للمادة ، وبهذا المعنى يكون « المدخل الى الطب التجريبي » بالنسبة إلينا شبيهاً بما كانه « مقال في المنهج » بالنسبة الى القرن السابع عشر والثامن عشر . فنحن في الحالتين ازاء رجل عبقري بدأ هو نفسه باكتشافات عظيمة ، ثم تساءل بعد ذلك كيف كان عليه أن يفعل حتى يحقق هذه الاكتشافات : وهذه خطة عجيبة في الظاهر ، إلا انها وحدها طبيعية . وقد جرّبت الطريقة الأخرى أكثر منها ، ولم تنجح في يوم من الأيام . في مرتين فحسب ، خلال تاريخ العلم الحديث ، وفي الصورتين الأساسيتين اللتين اتخذتهما

معرفتنا بالطبيعة ، انكفأ الفكر المخترع على نفسه ليحللها ، وليحدّد بذلك الشروط العامة للاكتشاف العلمي . وهذا المزيج الموفّق من الاكتشاف العفوي والتأمل المنهجي ، هذا المزيج الموفق من العلم والفلسفة ، قد تم في المرتين بفرنسا .

إن الفكرة الدائمة لكلود برنار في « مقدمته » ، هي أن يبيّن لنا كيف أن الحادثة والفكرة تتعاونان في البحث التجريبي . فالحادثة التي نلاحظها بوضوح قليل أو كثير ، توحي بفكرة لتعليلها . وهذه الفكرة يطلب العالم الى التجربة أن تؤيدها ؛ ولكن على العالم ، أن يكون مستعداً ، طوال التجريب ، لأن يدع فرضيته أو لأن يعدّلها وفقاً لما تقتضيه الوقائع . فالبحث العلمي إنما هو إذن محاورة بين الفكر والطبيعة . الطبيعة توقظ فينا حب المعرفة ، فنطرح عليها أسئلة . وأجوبتها تفرض على الحادثة سيراً غير متوقع ، إذ تحملنا على طرح أسئلة جديدة ، نجيب عليها بايحاء أفكار جديدة ، وهكذا دواليك الى غير نهاية . وحين يصف لنا كلود برنار هذا المنهج ، وحين يضرب لنا الأمثلة عليه ، وحين يذكر تطبيقاته التي حققها ، فان كل ما يعرضه يبدو لنا بسيطاً وطبيعياً جداً ، حتى لنظن انه لم يكن ثمة حاجة الى ذكره ، وحتى لنظن أننا كنا نعرفه دائماً . هكذا الوجه الذي يصوره رسّام كبير ، يوهمنا بأننا نعرف صاحبه .

ومع ذلك فهيهات أن يكون منهج كلود برنار ، حتى في أيامنا هذه ، مفهوماً ومطبقاً على نحو ما ينبغي أن يفهم وأن يطبق . خمسون سنة انقضت على ظهور كتابه ، وكنا خلالها لا نكف عن قراءته والاعجاب به ، فهل أخذنا منه كل الدروس التي يشتمل عليها ؟

إن إحدى النتائج الواضحة لهذا التحليل يجب ان تعلمنا انه لا فرق بين ملاحظة حسنة وتعميم صحيح . إننا كثيراً ما نتوهم حتى الآن أن

وظيفة التجربة هي أن تمدنا بوقائع فحسب ، ثم يأتي العقل فيستولي على هذه الوقائع ويقرّب بعضها من بعض ، ويرتفع هكذا الى قوانين أعلى فأعلى ، فكأن التعميم وظيفة ، والملاحظة وظيفة أخرى . والحق انه لا شيء ابعد عن الصواب من تصور العمل التركيبي على هذا النحو ، ولا شيء أخطر منه على العلم وعلى الفلسفة . حتى لقد أدى الى الاعتقاد بان ثمة فائدة علمية في ان تجمع الوقائع لغير ما غاية ، وأن تدوّن تدويناً كسولاً بل وسلبياً ، بانتظار مجيء فكرٍ قادر على أن يسيطر عليها وعلى أن يخضعها لقوانين . كأن الملاحظة العلمية ليست دائماً جواباً على سؤال ، واضح أو غامض ! وكأن الملاحظات التي يدوّن بعضها الى جانب بعض تدويناً سلبياً ليست أجوبةً مفككةً على أسئلة القتها المصادفة ! وكأن عمل التعميم هو ان ياتي بعد ذلك فيجد معنى محتملاً لهذا الحديث المشوّش ! الحق ان الحدس يجب ان يكون له معنى على الفور ، وإلا فلن يكون له معنى أبداً . صحيح ان معناه يمكن ان يتبدل أثناء التوغل في تعمق الوقائع ، ولكن ينبغي ان يكون له معنى في باديء الأمر . ليس التعميم تكثيف وقائع سبق جمعها وتدوينها : فشتان بين هذا وبين التركيب . ليس هو عملية خاصة بقدر ما هو قوة فكرية ، بقدر ما هو قدرة على النفاذ الى داخل واقعة من الوقائع يحزر الباحث انها ذات دلالة خاصة ، فيجد فيها تعليل عدد لا نهاية له من الوقائع . ونقول بكلمة واحدة إن فكر التركيب ليس إلا فكر التحليل في قوةٍ أعلى .

إن تصور عمل البحث العلمي على هذا النحو يقلل المسافة بين المعلم المبتكر والعامل الباحث ، فهو لا يسمح لنا بعد الآن أن نميز بين زمرتين من الباحثين ، زمرةٍ تقوم بوظيفة العمال ، وزمرة تنهض بمهمة الاختراع . فالاختراع يجب أن يكون في كل عملٍ ، حتى في ابسط بحث عن

الوقائع ، حتى في أبسط تجربة . وحيث لا يكون جهد شخصي ، بل وجهـد أصيل ، لا يكون هنالك حتى ولا بداية علم . تلكم هي الحكمة التربوية الكبرى التي تستخرج من اثر كلود برنار .

والفيلسوف يرى فيه شيئاً آخر : يرى فيه نظرةً خاصةً الى الحقيقة أي يرى فيه فلسفةً .

وحين أقول فلسفة كلود برنار لا اشير الى ميتافيزياء الحياة تلك التي ظُن انها تستخرج من كتاباته ، والتي لعلها كانت بعيدة عن فكره . لقد تناقشوا كثيراً حول هذه الميتافيزياء . فبعضهم زعم ، مستشهداً بفقرات ينتقد فيها كلود برنار فرضية وجود « مبدا حيوي » ، انه لم يكن يرى في الحياة إلا مجموعة حوادث فيزيائية وكيميائية . وبعضهم راى ، معتمداً على هذه « الفكرة المنظمة الخالقة » التي ترين في راي المؤلف على الحوادث الحياتية ، انه قد فرّق المادة الحية تفريقاً اساسياً عن المادة الخام ، وانه أسند بذلك الى الحياة علةً مستقلة ، وبعضهم ذهب الى أن كلود برنار قد تأرجح بين الرايين أو انه بدأ بالأول ووصل الى الثاني على التدريج . والحق انكم لو قرأتم اثر العلم في إنعام نظر لم تقعوا ، فيما اعتقد ، لا على هذا التأكيد ولا هذا النفي ولا هذا التناقض . صحيح ان كلود برنار قد ثار ، غير مرة ، على فرضية « مبدأ حيوي » ، ولكنه حينما يفعل ذلك ، فهو إنما يقصد صراحةً ذلك المذهب الحيوي السطحي الذي قال به اطباء وفيزيولوجيون كانوا يقررون ان في الكائن الحيّ قوةً قادرةً على أن تناهض القوى الفيزيائية وعلى أن تعاكس تأثيرها . وكان هذا في ذلك الوقت الذي كان يُعتقد فيه بسهولة أن علةً بعينها ، حين تؤثر في كائن حيّ بعينه ، في ظروف بعينها ؛ لا تحدث دائماً نتيجة بعينها . ذلك أن الحياة ، فيما كانوا يقولون في ذلك الوقت ،

تتصف بأنها ذات نزوات . حتى « ماجندي » نفسه الذي ساهم كثيراً في جعل الفيزيولوجيا علماً كان ما يزال يعتقد بشيء من اللاتعيين في الحادث الحيوي . فلجميع هؤلاء الذين يتكلمون على هذا النحو يقول كلود برنار إن الحوادث الفيزيولوجية خاضعة لجبر صارم ، لا يقل قوة عن جبر الحوادث الفيزيائية او الكيميائية : فليس بين الحوادث التي تتم في الآلة الحيوانية نفسها حادثة واحدة إلا ويجب أن تعللها الفيزياء والكيمياء ذات يوم ، هذا فيما يتعلق بالمبدأ الحيوي . أما اذا انتقلنا الآن الى الفكرة المنظّمة المبدعة ، وجدنا كلود برنار ، حيثما يتعرض لهذه المسألة ، يهاجم أولئك الذين يرفضون أن يعتبروا الفزيولوجيا علماً خاصاً مستقلاً عن الفيزياء والكيمياء . وهو يرى أن الصفات الفكرية أو قل الاستعدادات الفكرية التي يجب ان يتصف بها عالم الفزيولوجيا ليست نفس الاستعدادات الفكرية التي يجب أن يتصف بها الكيميائي او الفيزيائي . فليس عالماً فزيولوجيا من ليس يملك الاحساس بالتنظيم ، أي الاحساس بهذا التآلف الخاص الذي يربط الأجزاء بالكل ، والذي يميز الحادث الحيوي . إن الأشياء تتم ، في الكائن الحيّ ، كما لو كان هنالك « فكرة » تتدخل فتولّد هذا النظام الذي تتجمع العناصر وفقاً له . على أن هذه الفكرة ليست قوة ، وإنما هي مبدأ تعليل فحسب . ولو كانت تعمل فعلاً ، اي لو كانت تستطيع أن تعاكس عمل القوى المادية والكيميائية في اي امر من الأمور ، فلن يكون هنالك فزيولوجيا تجريبية . ولا يقتصر واجب عالم الفيزيولوجيا ، حين يدرس حوادث الحياة ، على أن ينظر بعين الاعتبار الى هذه الفكرة المنظمة ، بل عليه أيضاً ، فيما يرى كلود برنار ، أن يتذكر ان الوقائع التي يدرسها إنما تتم في جسم مبنيّ مقدماً ، وأن بناء هذا الجسم ، أو « خلق » هذا الجسم ، على حد

تعبيره ، عملية اخرى مختلفة عن هذا كل الاختلاف . صحيح أننا بالاعتماد على التفريق الواضح الذي قال به كلود برنار بين بناء الآلة والتكالها ، بين الآلة وما يتم فيها نستطيع التوصل الى إعادة إقامة المذهب الحيوي الذي هاجمه ، وذلك في صورة اخرى . إلا ان كلود برنار لم يفعل ذلك ، وآثر ان لا يصدر رأياً في طبيعة الحياة ، كما أنه من جهة اخرى ، لم يصدر رأياً في تكوين المادة ، وبذلك ترك العلاقة بين الحياة والمادة . والحق ان كلود برنار ، سواء حين يهاجم فرضية « المبدأ الحيوي » وحين يلجأ الى « الفكرة المنظمة » ، لا يهمه إلا تحديد شروط الفزيولوجيا التجريبية . إنه لا يحاول أن يعرّف الحياة ، وإنما يحاول أن يعرّف علم الحياة . إنه يدافع عن الفزيولوجيا ، يدافع عنها ضدّ أولئك الذين يعتقدون أن الحادث الفيزيولوجي متهرّب لا يمكن إخضاعه للتجربة ، وضدّ أولئك الذين يعتقدون بأن التجربة يمكن أن تنال الحادث الفيزيولوجي ولكنهم لا يفرقون بينه وبين حوادث الفيزياء والكيمياء . فهو يقول للأولين إن الحادث الفزيولوجي خاضع لجبر مطلق ، وان الفزيولوجيا إذن علمٌ صارم . وهو يقول للآخرين إن للفزيولوجيا قوانينها الخاصة ومناهجها الخاصة ، المتميزة عن قوانين ومناهج الفيزياء ، وأن الفزيولوجيا إذن علم مستقل .

ولكن لئن لم يعطنا كلود برنار ميتافيزياءَ للحياة ، ولئن لم يشأ أن يعطينا هذه الميتافيزياء ، فان مجموع اثره يشتمل على فلسفة عامة ، كامنةٍ فيه ، ولعل تأثير هذه الفلسفة أن يظل أبقى وأعمق من تأثير أية نظرية خاصة كان يمكن أن يعلنها .

لقد ظل الفلاسفة مدة طويلة ينظرون الى الواقع نظرتهم الى كل منظّم ، الى صرح كبير يمكن تصور تركيبه بالاستدلال وحده ، ولو أن

علينا في الواقــع ان نستعين بالملاحظة والتجربــة . فكان الطبيعــة إذن مجموعة من القوانين تداخل بعضهــا في بعض وفقاً لمبــاديء المنطق الانساني ؛ وكأن هذه القوانين موجودة هنالك في داخل الأشياء ؛ وما على الجهد العلمي والفلسفي إلا ان يستخرجها بحك الوقائع التي تغشيها ، واحدة بعد اخرى ، كما يكتشف اثر مصري قديم برفع رمل الصحراء مجرفة بعد اخرى . وان كتابات كلود برنار جميعها تشجب هذه النظرة الى الوقائع والقوانين . لقد ادرك ، قبل الفلاسفة الـذين دلّلوا على ما في العلم الانساني من اصطلاح ورمز ، ادرك قبلهم بمدة طويلة المسافة بين منطق الانسان ومنطق الطبيعة ، وقاس هذه المسافة . فلئن كان يرى أن على العالم أن يكون شديد الاحتراس في التحقق من فرضية ، فان على العالم ايضاً أن يكون عظيم الجراة لاختراع فرضية . فرب امر مستحيل في نظرنا ليس مستحيلاً قطعاً في نظر الطبيعــة . فلنحاول التجريب ، فاذا تحققت الفرضية فلا بد أن تصبح معقولة وواضحة بقدر ما تجبرنا الوقائع على ان نتآلف معها . ولكن فلنتذكر ايضاً انه ما من فكرة ، مهما تكن مرنــة ، تملك عين المرونــة التي للأشــياء . فلنكن إذن على استعداد لأن نهجرها في سبيل فكرة أخرى تعانق الواقع معانقةً أتمّ . قال كلود برنار « ما افكارنا إلا آلات عقلية تفيدنا في النفاذ الى الحوادث . وعلينا ان نبدّلها متى اتمت وظيفتها ، كما نبدّل مشرطاً قلّت رهافة حدّه بعد استعمال طويل » واضاف الى ذلك : ان هــذا الايمان المفرط بالاستدلال ، هذا الايمان الذي يؤدي بعالم الفزيولوجيا الى تبسيط الأشياء تبسيطاً خاطئاً ، يرجع الى فقدان الشعور بتعقد الحوادث الطبيعية . » وقال ايضاً « حين نضع نظرية عامة في علومنا فان الشيء الوحيد المؤكد هو ان جميع هذه النظريات خاطئة ، فما هي

إلا حقائق جزئية وموقتة نحتاج اليها احتياجنا الى درجات السلم التي نرتاح عليها لنرتقي في البحث . » وقد عاد الى هذه النقطة ، وقد تكلم عن نظرياته هو فقال : « سوف تحل محلها نظريات أخرى ، تمثل مرحلة اخرى من المراحل التي اجتازتها المسألة ، وهكذا دواليك . فما النظريات إلا درجات متعاقبة يصعد عليها العلم موسعاً أفقه . » ولكن لا شيء أبلغ من الكلمات التي يبتديء بها إحدى الفقرات الأخيرة من « المقدمة الى الطب التجريبي » حيث يقول : « إن إحدى العقبات الكبرى التي تعترض هذا التقدم العام الحر الذي تحققه المعارف الانسانية هي ذلك الميل الذي يحمل شتى المعارف الى التفرد في مذاهب ... إن المذاهب تميل الى استعباد الفكر الانساني... يجب ان نحاول تحطيم هذه العقبات التي تضعها المذاهب الفلسفية والعلمية... ينبغي أن لا تكون الفلسفة مذهبية ، وأن لا يكون العلم مذهبياً . » . يجب أن لا تكون الفلسفة مذهبية ! لقد كان هذا الكلام مفارقة عجيبة في العصر الذي قاله فيه كلود برنار ، في العصر الذي كانوا يوحدون فيه بين الفكر الفلسفي والفكر المذهبي ، سواء لتبرير وجود الفلسفة أو لتحريمها . ومع ذلك فتلك هي الحقيقة ، وهي حقيقة سنزداد يقيناً منها على قدر ما تنشأ فعلاً ، فلسفة قادرة على أن تتبع الواقع العيني في جميع تثنياته . ويومئذ لن نرى عقائد يعقب بعضها بعضاً ، ونأخذها أو ندعها ، وتدعي كل منها أنها تحبس مجموع الأشياء في قوانين بسيطة . وإنما تكون لنا فلسفة واحدة ، يقوم صرحها الى جانب صرح العلم ، وكل مفكر من المفكرين يضع في هذا الصرح حجره . لن نقول يومئذ : « إن الطبيعة واحدة ، وسنحاول أن نجد بين الأفكار التي نملكها مقدماً ، الفكرة التي يمكن أن

ندخل فيها هذه الطبيعة » وإنما سنقول : « الطبيعة هي ما هي ، ولما كان عقلنا ، الذي هو جزء من الطبيعة ، أضيق من الطبيعة ، فمن المشكوك فيه أن تكون أية فكرة من افكارنا الحاليــة من الاتساع بحيث تشمل الطبيعة . فلنعمل إذن على تمديد فكرنا . ولنقسر عقلنا ؛ ولنحطم أطرنا ، اذا اقتضى الأمر ذلك . ولكن لا نحاولنّ تضييق الواقع على قدّ أفكارنا ، في حين أن افــكارنا هي التي يجب أن تكبر فتتكيف وفقاً للواقع . » ذلك ما سنقوله ، وذلك ما سنحاول أن نعمله . ولكن علينا ونحن نوغل في هذه الطريق التي بدأنا نسير فيها ، أن نتذكر دائماً أن كلود برنار قد ساهم في شقّها . لذلك فاننا ، مهما نفعل ، لن نوفيه حقه من الشكر على ما فعله من اجلنا ، ولذلك نجيء اليوم لنحيي فيه ، لا الفزيولوجي العبقري الذي كان من أعظم المجربين في جميع الأزمان ، فحسب ، بل كذلك الفيلسوف الذي كان بعد ذلك واحداً من اساتذة الفكر المعاصر .

- ٨ -

في « براجمية » وليم جيمس

الحقيقة والواقع [1]

كيف نتكلم عن « البراجمية » بعد وليم جيمس ؟ ما عسانا نقول عنها من أشياء لم يقلها على نحو افضل هذا الكتاب الأخاذ الرائع الذي نقرأ هنا ترجمته الأمينة . الا إننا كنا سنمتنع عن الكلام ، لولا أن هناك تأويلات انقصت تفكير وليم جيمس أو أفسدته أو شوهته . إن هناك افكاراً كثيرة رائجة قد تضع نفسها حجاباً بين القاريء والكتاب ، فتنشر غموضاً مصطنعاً على مؤلف هو الوضوح نفسه .

إننا نسيء فهم براجمية جيمس اذا نحن لم نبدأ بتغيير الفكرة القائمة في الأذهان عن الواقع عامة . إن الناس يتكلمون عن « العالم » وعن « الكون » ، وهاتان الكلمتان تعنيان في أصلهما شيئاً بسيطاً ، أو على الأقل شيئاً أحسن تركيبه . فاذا قيلت كلمة « الكون » انصرف الذهن الى وحدة ممكنة في الأشياء . فسواء أكان مذهب أحدنا هو الروحية أم المادية أم الحلولية أم كان لا يحفل بالفلسفة بل يقنع بالحس المشترك ، فانه يتصور على الدوام مبدأً بسيطاً أو عدداً من المباديء البسيطة يفسّر بها جماع الأشياء المادية والمعنوية .

---

(1) كتب هذا البحث مقدمة لكتاب وليم جيمس عن « المذهب البراجمي » ، ترجمة لوبران (باريس ، فلاماريون ، ١٩١١) .

ذلك أن عقلنا مفتون بالبساطة . فهو يقتصد في الجهد ، ويريد أن تكون الطبيعة مرتبةً ترتيباً من شأنه أن لا يقتضينا ، حتى نفهمها ، إلا اقل قدرٍ ممكن من العمل ؛ ومن أجل ذلك يتصور العدد الضروري من العناصر أو المبادىء ويروح يؤلف منها سلسلة الأحداث والأشياء التي لا نهاية لها .

أما اذا لم نعمد الى بناء الأشياء بناءً فكرياً ، إرضاءً لعقلنا ، بل اقتصرنا بدلاً من ذلك على ما تطلعنا عليه التجربة فحسب ، فاننا نفكر ونعبر عندئذ على نحو مختلف كل الاختلاف . إن عقلنا الذي الف الاقتصاد يتصور النتائج متناسبة تناسباً دقيقاً مع الأسباب ، اما الطبيعة المتلاف ، فانها تضع في السبب أكثر كثيراً مما يطلبه إحداث النتيجة . إن شعارنا نحن هو : « على قدر ما يجب تماماً » أما شعار الطبيعة فهو « أكثر مما يجب » ـ كثير من هذا وكثير من ذاك ، وكثير من كل شيء . إن الواقع الذي يراه جيمس غزير وافر فائض طافح . وأحسب أن جيمس يستطيع ان يقول إن بين هذا الواقع والواقع الذي يبنيه الفلاسفة ما بين الحياة التي نعيشها كل يوم والحياة التي يمثلها لنا المثلون ، ذات مساء ، على المسرح . ففي المسرح لا يقول كل من المثلين إلا ما يجب قوله ، ولا يفعل إلا ما يجب فعله . فهناك مشاهد محددة . وللتمثيلية بداية ووسط ونهاية . وكل شيء مرتب أضنَ ترتيب من أجل الوصول الى انحلال العقدة الى سعادة أو شقاء . اما في الحياة فتقال أشياء كثيرة لا حاجة اليها ، وتجرى حركات كثيرة لا فائدة منها ، وليس ثمة مواقف واضحة ، ولا شيء يتم على ما نشتهي من بساطة أو كمال أو جمال ؛ والمشاهد يدخل بعضها في بعض ، والأشياء لا تبدأ ولا تنتهي ؛ وما من عقدة تنحل انحلالاً مرضياً كل

الرضى ، ولا من حركة حاسمة على وجه مطلق ، ولا من كلمةٍ من تلك الكلمات التي تثير ونتلبث عليها : إن جميع النتائج تفسد . تلكم هي الحياة الانسانية . واغلب الظن أن الواقع عامةً كان هكذا في نظر وليم جيمس .

صحيح أن تجربتنا ليست فوضى بغير اتساق . إنها إذ تعرض لنا اشياء وحوادث ، تعرض لنا في الوقت نفسه قرابات بين الأشياء وعلاقات بين الحوادث : وهذه العلاقات لا تقل ، في نظر وليم جيمس ، واقعيةً عن الأشياء والحوادث نفسها ، ولا تقل عنها قبولاً للملاحظة المباشرة . ولكن العلاقات رجراجةٌ والأشياء سيّالة . وشتان بين هذا وبين ذلك العالم الجاف الذي يبنيه الفلاسفة من عناصر أحسن فرزها وأحسن ترتيبها ، ويجعلون كل جزء من اجزائه لا مرتبطاً بجزء آخر فحسب ، كما تقول لنا التجربة ، بل متوافقاً مع « الكل » كما يحب عقلنا ذلك .

إن « تعددية » وليم جيمس لا تكاد تعني غير هذا . لقد كان الأقدمون يتصورون عالماً مغلقاً ، محدداً ، متناهياً ؛ وتلك فرضية تلبي بعض مطالب عقلنا . والمحدثون أميل الى تصور العالم غير متناهٍ : وتلك فرضية ثانية تلبي مطالب اخرى من مطالب عقلنا . اما من جهة النظر التي وقف فيها وليم جيمس ، والتي هي جهة نظر التجربة المحض ، او جهة نظر « التجريبية الجذرية » ، فان الواقع لا يبدو متناهياً ولا غير متناه ، وإنما يبدو غير محدد وكفى . إنه يجري دون أن نستطيع ان نقول هل هو يجري في اتجاه وحيد ، بل ودون ان نستطيع ايضاً ان نقول هل نحن ازاء نهر واحد يجري في كل زمان ومكان .

إن عقلنا لا يرضيه هذا التصور كثيراً . إنه يحسّ بالقلق في عالمٍ

أصبح لا يجد فيه صورته هو ، كانه امام مرآة . ولا شك في أن شأن العقل الانساني ينقص في مثل هذا العالم . ولكن ما أكثر ما يزداد شأن الانسان ، الانسان كله ، إرادةً وعاطفةً وعقلاً في آن واحد !

إن الكون الذي يتصوره عقلنا كون يتجاوز التجربة الانسانية تجاوزاً لا نهاية له ، فمن خصائص العقل انه يحدّد مدركات التجربة ويشمّلها بالتعميم ، فاذا نحن نتصور أشياء أكثر كثيراً مما يمكن أن ندرك من هذه الأشياء يوماً . والمفروض في الانسان ، في عالم كهذا ، انه لا يصنع كبير شيء ، ولا يحتل كبير منزلة . فها هو ذا إذن يجرّد نفسه من حيث هو ارادة مما أسنده الى نفسه من حيث هو عقل . ثم إنه خاصةً بعد أن أسند الى فكره قدرةً على الالمام بكل شيء ، مضطر الى أن يتصور جميع الأشياء بالفكر . اما تطلعاته ، ورغباته ، وحماساته فلا يستطيع أن يسألها إيضاحاتٍ من عالم افترض هو مقدماً أن كل ما يمكن بلوغه منه إنما يُترجم بأفكار صرفة . فليس لعاطفة أن تضيء عقله الذي جعله هو الضوء نفسه .

فاكثر الفلسفات تضيق إذن تجربتنا من جهة العاطفة والارادة ، وتوسّعها الى غير نهاية من جهة الفكر . وما يطلبه إلينا جيمس هو أن لا نسرف في الاضافة الى تجربتنا بنظرات ظنية ، وهو ايضاً أن لا نبتر من هذه التجربة ما فيها من شيء راسخ وطيد . إننا غير متاكدين إلا مما تطلعنا عليه التجربة ؛ ولكن علينا أن نقبل التجربة كاملةً ، وعواطفنا جزء من هذه التجربة كالادراكات سواء بسواء ، و « كالأشياء » سواء بسواء تبعاً لذلك . إن الانسان بكامله هام في نظر وليم جيمس .

بل إنه هام جداً في عالمٍ أصبح لا يسحقه بسعته . لقد دُهش

بعضهم من الأهمية التي اسندها وليم جيمس ، في أحد كتبه(١) ، الى تلك النظرية الغريبة التي قال بها فشنر إذ ذهب الى أن « الأرض » كائن مستقل مزود بروح إلهية . والحق أن وليم جيمس قد رأى في هذه النظرية أداةً مناسبةً ترمز الى آرائه هو ، وربما تعبّر عنها . إن الأشياء والوقائع التي تتألف منها تجربتنا هي بالنسبة إلينا عالم **انساني**(٢) ، مرتبطٌ بعوالم اخرى من غير شك ، ولكنه يبلغ من البعد عنها والقرب منا أن علينا أن نعده ، من الناحية العملية ، كافياً للانسان ومكتفياً بنفسه . فانما نحن متحدون بهذه الأشياء وهذه الحوادث ، نحن – اي كل ما نشعر به ، كل ما نعانيه . إن العواطف العنيفة التي تهز النفس في لحظاتٍ نادرة هي قوى لا تقل واقعية عن القوى التي يدرسها عالم الفيزياء : إن الانسان لا يخلقها اكثر مما يخلق الحرارة او الضوء . إننا ، في رأي وليم جيمس ، مغمورون في جو تجتازه تيارات روحية كبرى . وإذا كان كثير منا يتصلبون امام هذه التيارات ، فان آخرين ينقادون لها فتحملهم . بل إن هناك نفوساً تنفتح رحبةً للنسمة الخيّرة المنعشة . تلكم هي النفوس الصوفية . وانتم تعلمون مدى التعاطف الذي درسها به وليم جيمس . حين ظهر كتابه « التجربة الدينية » ، فان كثيراً من الناس لم يروا فيه إلا سلسلة من أوصاف حية وتحليلات عميقة جداً ، وقالوا عنه إنه دراسة سيكولوجية للعاطفة الدينية . كبر

---

(١) « عالم متعدد » ، لندن ١٩٠٩ ، ترجم الى الفرنسية وصدر في سلسلة « مكتبة الفلسفة العلمية » ، بعنوان « فلسفة التجربة » .

(٢) لقد اشار اندره شومكس ، بكثير من البراعة ، الى وجوه شبه بين شخصية وليم جيمس وشخصية سقراط (« مجلة العالمين » ، ١٥ تشرين الاول – اكتوبر – ١٩١٠). ان مجرد الاهتمام برد الانسان الى اعتبار الامور الانسانية يشتمل على شيء سقراطي .

هـذا خطأ في فهم تفكير المؤلف . الحق ان وليم جيمس قد مال على النفس الصوفية ، كما نميل نحن الى الخارج في يوم من أيام الربيع لنحس لمس الأنسام ، أو كما نراقب على شاطيء البحر ذهاب القوارب وإيابها وانتفاخَ أشرعتها لنعرف من أين تهب الريح . إن النفوس التي تملؤها الحماسة الدينية إنما تَنهَضُ حقاً وتَحمَل : فكيف لا تجعلنا ندرك على الفور القوةَ التي تنهض وتحمل ، كما في تجربة علمية ؟ لعل هذا هو أصل « براجمية » وليم جيمس ، ولعل هذا هو الفكرة الموحية بها . إن الحقاق التي يهمنا ان نعرفها أكثر من جميع الحقائق الأخرى هي في نظر وليم جيمس حقائق شعرنا بها وعشناها قبل أن نعقلها(١) .

طالما قيل إن هناك حقائق تخص العاطفة مثلما تخص العقل ؛ وطالما قيل أيضاً إن هناك ، عدا الحقائق التي نجدها جاهزة ، حقائق أخرى تساعد في وجودها ، وتتوقف على ارادتنا في جزءٍ منها . ولكن يجب أن نلاحظ أن هذه الفكرة تأخذ لدى جيمس قوة جديدة ودلالة جديدة . إنها ، بفضل النظرة الخاصة التي ينظرها هذا الفيلسوف الى الواقع ، تزدهر فتصبح نظرية عامة في الحقيقة .

ما هو الحكم الذي يوصف بأنه صادق ؟ إننا نصف بالصدق الحكم الذي يطابق الواقع . ولكن ما عسى أن تكون هذه المطابقة ؟ إننا نحب أن نرى في هذه المطابقة شيئاً كالتشابه بين الصورة التي يرسمها رسّام

---

(١) في الدراسة الجميلة التي كتبها إميل بوترو عن وليم جيمس (« مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » ، تشرين الثاني – نوفمبر – ١٩١٠) ، أوضح السيد إميل بوترو المعنى الخاص جداً لفعل « جرّب » باللغة الانجليزية ، فهذا الفعل « لا يعني أن ندرك ، إدراكاً بارداً ، شيئاً يحدث خارج انفسنا ، بل يعني ان نعاني ، أن نحس في ذات انفسنا ، أن نعيش نحن انفسنا هذا الشكل او ذاك من اشكال الوجود . » .

وبين الأصل الذي صوّره الرسّام : فكان الحكم الصادق هو القول الذي ينقل الواقع . ولكن الا فلننعم النظر : نرَ ان هذا التعريف للصدق لا يتحقق إلا في حالات نادرة استثنائية . فالواقعي إنما هو هذا الحادث المعيّن او ذاك الذي يقع في نقطة معينة من الزمان والمكان ؛ إنه فردي ، إنه متغير . ولا كذلك أكثر احكامنا ، فانها عامة ، وإنها تتضمن بعض الثبات في موضوعها . لننظر في حقيقة هي اقرب ما يمكن من التجربة ، لننظر مثلاً في هذه الحقيقة : « الاجسام تتمدد بالحرارة » . أين يمكن أن يكون النقل هنا ؟ إن من الممكن ، بمعنى ما ، أن ننسخ تمدد جسم معيّن في لحظات معينة ، وذلك بالتقاط صور فوتوغرافية له في مختلف مراحله ؛ بل إن في وسعي أن أقول ، على سبيل المجاز ، إن حكمي : « هذا القضيب الحديدي يتمدد » ، هو نسخة عمّا يحدث حين اشهد تمدد القضيب الحديدي . ولكن الحقيقة التي تصدق على جميع الأجسام دون ان تتعلق تعلقاً خاصاً بايٍ من الاجسام التي رأيتها لا تنسخ شيئاً ، لا تنقل شيئاً . غير اننا نحب أن تنقل شيئاً ما ، وقد حاولت الفلسفة في جميع الأزمان أن ترضينا من هذه الناحية . فالفلاسفة الأقدمون ذهبوا الى ان هناك ، فوق الزمان والمكان ، عالماً تقيم فيه جميع الحقائق الممكنة منذ الأزل : والأحكام التي يصدرها البشر إنما يكون صدقها على قدر أمانتها في نقل (نسخ) هذه الحقائق الأزلية . والفلاسفة المحدثون انزلوا الحقيقة من السماء الى الأرض : ولكنهم ظلوا يرون فيها شيئاً سابقاً في وجوده على الأحكام التي نصدرها : فالحقيقة مودعة في الأشياء والحوادث ، يمضي عالمنا باحثاً عنها فيخرجها من مخبئها ويظهرها الى النور . وعلى هذا الأساس يكون الحكم القائل بأن « الحرارة تمدد الأجسام » قانوناً يحكم الحوادث ، فهو متربع فوقها ، أو متربع

بينها على الأقل ، قانوناً تتضمنه تجربتنا حقاً ونحن لا نزيد على ان نستخرجه . ولكن فلسفةً كفلسفة كَنْت التي تذهب الى أن كل حقيقة علمية فهي نسبية من حيث أنها متوقفة على الفكر الانساني ، تعدُّ الأحكام الصادقة قائمة في التجربة الانسانية مقدماً ؛ فمتى قام الفكر الانساني عامةً بتنظيم هذا التجربة ، كان كل عمل العالم هو أن يخترق ذلك الغلاف المقاوم ، غلاف الوقائع التي تسكن الحقيقةُ في داخلها سكنى الجوزة في قوقعتها .

إن هذه النظرة الى الحقيقة طبيعية في فكرنا ، وطبيعية ايضاً في الفلسفة ، لأن من الطبيعي أن نتصور الواقع على انه كل متسق اتساقاً تاماً ، منظم تنظيماً كاملاً ، يدعمه هيكل منطقي هو الحقيقة نفسها ، وليس على علمنا إلا أن يهتدي اليه . ولكن التجربة الصرفة البسيطة لا تقول لنا شيئاً من هذا القبيل ، ووليم جيمس يكتفي بالتجربة ويقتصر عليها . إن التجربة تعرض لنا تياراً من الظاهرات : فاذا أتاح لنا هذا الحكم أو ذاك بصدد إحدى هذه الظاهرات أن نتحكم بتلك التي ستعقبها ، أو اذا أتاح لنا مجرد التنبؤ بتلك التي ستعقبها ، قلنا عن الحكم إنه صادق . إن قضية كالقضية القائلة بأن « الحرارة تمدد الاجسام » ، وهي قضية أوحت إلينا بها رؤية تمدد جسم من الأجسام ، تجعلنا نتنبأ بأن أجساماً أخرى ستتصرف هذا التصرف متى وجدت الحرارة ؛ إنها تمكننا من الانتقال من تجربة قديمة الى تجارب جديدة ؛ إنها خيط هادٍ لا أكثر . إن الواقع يجري . ونحن نجري معه . ونحن نصف بالصدق كل حكمٍ يوجهنا في خلال الواقع المتحرك ، فيتيح لنا أن نتحكم به ، ويضعنا في ظروف مواتية من اجل أن نعمل .

إنكم ترون الفرق بين هذه النظرة الى الحقيقة وبين النظرة التقليدية.

نحن نعرّف الحق عادةً بمطابقته لما هو موجود مقدماً . اما وليم جيمس فانه يعرفه بنسبته الى ما لم يوجد بعد . فالحق ، في نظر وليم جيمس ، لا ينقل شيئاً كان او هو كائن : وإنما هو ينبيء بما سيكون ، أو قل انه يهيء تأثيرنا فيما سيكون . إن بالفلسفة ميلاً طبيعياً الى جعل الحقيقة ناظرة الى وراء . اما عند جيمس فالحقيقة تنظر الى أمام .

وقولوا بتعبير ادق : إن المذاهب الأخرى تجعل الحقيقة شيئاً سابقاً على الفعل المحدد المعيَّن الذي يقوم به الانسان الذي يصوغها أولَ مرة . فهذا الانسان كان أول من رآها ، ولكنها كانت تنتظره ، كما كانت أمريكا تنتظر كريستوف كولومب . كان هناك شيء يخفيها عن جميع الأبصار ، ويغطيها إن صح التعبير : فلم يزد ذلك الانسان على ان ازاح عنها الغطاء . ولا كذلك راي وليم جيمس . إن وليم جيمس لا ينكر أن الواقع ، او جزءاً كبيراً منه على الأقل ، مستقل عما نقوله عنه او ما نراه فيه . ولكنه يعتقد أن الحقيقة ، التي لا يمكن أن تتعلق إلا بالحكم الذي نصدره بصدد الواقع ، إنما يخلقها هذا الحكم . فنحن نخترع الحقيقة لنستعمل الواقع ، كما نخترع الأجهزة الميكانيكية لنستعمل قوى الطبيعة . ويبدو لي اننا نستطيع ان نلخص جوهر النظرة البراجمية الى الحقيقة في عبارة كالعبارة التالية : **إن المذاهب الأخرى تعد الحقيقة الجديدة اكتشافاً ، اما المذهب البراجمي فيعدها اختراعاً**(١) .

ليس يترتب على ذلك ان الحقيقة رهن الهوى . فكما انه لا قيمة لاختراع ميكانيكي إلا بما يحققه من نفع عملي ، فكذلك لا يكون حكم من

---

(١) لست متأكداً من أن وليم جيمس قد استعمل كلمة « الاختراع » ، ولا انه شبّه الحقيقة النظرية تشبيهاً صريحاً بجهاز ميكانيكي . ولكنني اعتقد ان هذا التشبيه يتفق وروح مذهب وليم جيمس ، وانه يمكن أن يساعدنا في فهم البراجمية .

الأحكام صادقاً إلا اذا زاد سيطرتنا على الأشياء . ولكن هذا لا ينفي أنه من خلق فكر فردي ما ، وأن وجوده لن يسبق الجهد الذي قام به ذلك الفكر أكثر مما سبق وجود الفونوغراف وجودَ مخترعه إديسون . صحيح أن مخترع الفونوغراف قد درس خصائص الصوت التي هي واقع . ولكن اختراعه قد انضاف الى ذلك الواقع كشيء جديد جدةً مطلقة ، ولعله ما كان له أن يوجد لولا أن وجد مخترعه . هكذا لا بد لحقيقة من الحقائق ، حتى تعيش ، من أن يكون جذرها في الوقائع ، ولكن هذه الوقائع ليست إلا التربة التي تنبت فيها هـذه الحقيقة ، وكان يمكن أن تنبت أزهـار أخرى أيضاً لو حملت إليها الريح بذوراً أخـرى .

فالبراجمية ترى إذن أن الحقيقة قد تكونت شيئاً فشيئاً بفضل الاسهامات الفردية التي قدمها عدد كبير من المخترعين . فلو لم يوجد هؤلاء المخترعون ، ولو وجد مخترعون آخرون بدلاً منهم ، لكنا نملك الآن مجموعة من الحقائق مختلفةً عن مجموعة الحقائق التي نملكها الآن كل الاختلاف . صحيح أن الواقع كان سيبقى عينَ ما هو الآن ، أو قريباً من ذلك ؛ ولكن الطرق التي سنكون قد شققناها فيه من اجل تسهيل حركتنا ، ستكون مختلفةً عندئذ ، ستكون طرقاً أخرى . وهذا لا يصدق على الحقائق العلمية فحسب . إننا لا نستطيع أن نركب جملةً ، بل ولا نستطيع ان ننطق اليوم بكلمة ، دون ان نسلم بفرضيات معينة قد خلقها أسلافنا ، وكان يمكن أن تكون مختلفة عنها الآن اختلافاً كبيراً . حين أقول : « وقع قلمي تحت المنضدة » ، فلا شك أنني لا انطق بواقعة من التجربة ، لأن ما يظهره لي البصر واللمس ليس إلا ان يدي قد انفرجت فأفلت منها ما كانت تمسكه : لعل الطفل المشدود الى كرسيه ، لا يتصور

أن الشيء الذي كان يلعب به ثم رآه يسقط ، ما يزال موجوداً ؛ بل قل إنه لا يملك فكرة « الشيء » واضحة ، اي فكرة شيء يظل له وجود ثابت مستقل خلال تنوع وتحرك المظاهر التي تمضي . إن أول من رأى أن يعتقد بهذا الثبات وهذا الاستقلال إنما وضع فرضية : وهذه الفرضية هي التي نتبناها عادة كلما استعملنا اسماً ، وكلما تكلمنا . وكان يمكن أن تكون قواعد لغتنا مختلفة كل الاختلاف ، وكان يمكن أن تكون مفاصل تفكيرنا مختلفة كل الاختلاف لو أن الانسانية آثرت ، خلال تطورها ، أن تتبنى فرضيات من نوع آخر .

وإذن فان بنية فكرنا هي من صنعنا في جلها ، او من صنع بعضنا على أقل تقدير . تلكم هي في رايي النظرية الهامة في المذهب البراجمي ، رغم أنها لم تستخرج صراحة . وبهذا إنما يمكن أن يعد المذهب البراجمي إكمالاً للمذهب الكَنْتي . لقد ذهب كَنت الى ان الحقيقة متعلقة بالبنية العامة للفكر الانساني . والمذهب البراجمي يضيف الى ذلك ، ضمناً على الأقل ، ان بنية الفكر الانساني هي ثمرة المبادهة الحرة التي قامت بها عقول افراد .

أكرر أن هذا لا يعني أن الحقيقة متوقفة على كل منا : فلو قلنا هذا لكنا كمن يقول إن كلاً منا كان يستطيع أن يخترع الفونوغراف . ولكن هذا يعني أن الحقيقة التي هي اقرب انواع الحقائق الى الانطباق على موضوعها ، ليست الحقيقة العلمية ولا حقيقة الحس المشترك ولا الحقيقة العقلية على وجه اعم ؛ إن كل حقيقة فهي طريق مشقوق خلال الواقع . ولكن بين هذه الطرق طرقاً كان في وسعنا أن نجعل اتجاهها مختلفاً كل الاختلاف لو مضى انتباهنا في اتجاه مختلف ، أو لو استهدفنا نوعاً آخر من المنفعة ؛ على حين ان هناك طرقاً اخرى يرسم الواقع نفسه

اتجاهَها ، طرقاً تقابل تياراتٍ من الواقع إن صح التعبير . لا شك أن هذه متوقفة علينا بعض التوقف أيضاً ، لأننا نملك أن نقاوم التيار أو أن نجاريه ، ونستطيع حتى حين نجاريه أن نحرفه ذات اليمين أو ذات الشمال ، لأننا مشاركون في القوة التي تتجلى مثلما نحن خاضعون لهذه القوة . ولكن هذا لا ينفي أن هذه التيارات ليست من خلقنا ، فهيء جزء من الواقع ، هي من صلب الواقع . هكذا ينتهي المذهب البراجمي الى تغيير الترتيب الذي الفنا أن نرتب عليه مختلف أنواع الحقيقة . إن حقائق العاطفة (فيما خلا الحقائق التي تترجم إحساسات محضة) هي التي لا بد ، في نظر هذا المذهب ، أن يكون لها في أرض الواقع أعمق الجذور . اذا اتفقنا على أن نقول ان كل حقيقة فهي اختراع ، كان علينا فيما أعتقد ، حتى نبقى أمناء لتفكير وليم جيمس ، أن نقيم بين حقائق العاطفة والحقائق العلمية ذلك النوع نفسه من الفرق بين المركب الشراعي مثلاً والمركب البخاري : فالمركبان كلاهما من اختراع الانسان ، ولكن المركب الأول لا يعتمد على الاصطناع إلا اعتماداً ضئيلاً ، فهو يجري في اتجاه الريح ويرينا القوة الطبيعية التي يستعملها ، أما المركب الثاني فان الجهاز الاصطناعي هو الذي يحتل فيه المنزلة الكبرى. إنه يمتلك القوة التي يستعملها ويملي عليها اتجاهاً نحن اخترناه .

فالتعريف الذي يعرّف به وليم جيمس الحقيقة مرتبط إذن بنظرته الى الواقع . فلئن لم يكن الواقع هو ذلك العالَم الاقتصادي المنظم الذي يحب منطقنا أن يتصوره ، لئن لم يكن الواقع قائماً على هيكل عقلي ، فان الحقيقة العقلية اختراع انساني يؤدي الى استعمال الواقع اكثر مما يؤدي الى إدخالنا في هذا الواقع . واذا كان الواقع لا يشكل مجموعة منظمة ، اذا كان الواقع متكثراً ومتحركاً ومؤلفاً من تيارات متقاطعة ،

فان الحقيقة التي تنشأ من اتصال بأحد هذه التيارات ــ الحقيقة التي نشعر بها قبل أن نتصورها ــ اقدر من الحقيقة التي لا تزيد على أن نتعلمها ، اقدر على إدراك الواقع نفسه واختزانه .

فهذه النظرية في الواقع هي التي يجب إذن أن يتناولها نقد المذهب البراجمي قبل كل شيء . إن من الممكن أن تثار في وجه هذا المذهب اعتراضات ، ــ وإن لنا نحن عدداً من التحفظات بصدده : ولكن ما من احد يمكن أن ينكر على هذا المذهب عمقه واصالته . وما من أحد أيضاً يمكنه ، بعد ان ينعم النظر في مفهوم الحقيقة الذي يرتبط بهذا المذهب ، أن ينكر ما فيه من سمو اخلاقي . لقد قيل إن المذهب البراجمي الذي جاء به جيمس نوع من الريبية ، وإنه يغض من شأن الحقيقة ويخضعها للمنفعة المادية ، وإنه لا يشجع البحث العلمي المنزه عن المنفعة ولا ينصح به . الا إن تأويلاً كهذا لا يمكن أن يخطر ببال من يقرأ كتابات وليم جيمس قراءة منتبهة . وإنه يثير اعمق الدهشة لدى من أسعفهم الحظ بمعرفة الرجل . ما من احد أحب الحقيقة حباً اقوى من حب وليم جيمس لها . وما من أحد اندفع في البحث عنها بحماسة أكبر من حماسة وليم جيمس. لقد كان يهزه قلق عميق . فاذا به ينتقل من علم الى علم ، من التشريح والفزيولوجيا الى علم النفس ، ومن علم النفس الى الفلسفة ، عاكفاً على كبريات المسائل ، عازفاً عما عدا ذلك ، ناسياً نفسه . قضى حياته كلها وهو يلاحظ ويجرب ويتأمل . وكانه لم يفعل ما فيه الكفاية ، فكان الى أن نام نومته الأخيرة ، يحلم بتجارب خارقة ، وبجهود فوق طاقة الانسان ، تمكنه ، حتى من وراء الموت ، أن يعمل معنا في سبيل تقدم العلم ومجد الحقيقة .

– ٩ –

حياة رافسيون وآثاره[1]

وُلد جان جاسپار فلكس لاشيه راڤيسون يومَ ٢٣ تشرين الأول من سنة ١٨١٣ بمدينة نامور التي كانت يومئذ فرنسية ، وهي مركز مديرية سامبر إي موز . ويرجع أبوه الذي كان أمين الصندوق في تلك المدينة ، الى أصل جنوبي . وراڤيسون هو اسم أرض صغيرة واقعة في ضواحي كايلوس على مقربة من مونتاوبان . ولم يكن الطفل قد أتم السنة الأولى من عمره حين قامت أحداث عام ١٨١٤ ، فاكرهت الأسرة على ترك نامور . وما هو إلا زمن قصير حتى مات أبوه ، فأشرفت أمه على تربيته الأولى ، وكذلك خاله جاسپار تيودور موليان الذي سُمّي بعد ذلك باسمه . وفي رسالة كتبها موليان عام ١٨٢١ كتب يقول عن ابن أخته الذي كان يومئذ في الثامنة من عمره : « إن فيلكس رياضي

(١) هذه الدراسة من « حياة وآثار فيلكس راڤيسون موليان » ، نشرت في « تقارير أكاديمية العلوم الاخلاقية والسياسية » ، ١٩٠٤ ، ج ١ ، ص ٦٨٦ ، بعد أن تلاها كاتبها في الاكاديمية خلفاً لراڤيسون . وقد أعيد نشرها مقدمةً لكتاب راڤيسون : « وصية ومقتطفات » ، الذي نشره ش. دوليفير سنة ١٩٣٢ ؛ وصدّرها السيد جاك شوڤالييه يومئذ ، بصفته عضواً في لجنة نشر السلسلة التي ظهر فيها هذا الكتاب ، بهذه الكلمات : « لقد فكّر كاتب هذه الدراسة أول الامر في أن يدخل عليها بعض التنقيحات ، ثم قرر أن يعيد طبع هذه الصفحات كما هي ، رغم أنها ما تزال معرضةً كما قال لنا ، لان يؤخذ عليها ما أُخذ يومئذ من أنها جعلت راڤيسون برغسونياً بعض الشيء . وأضاف السيد برجسون قوله : ولكن لعل الطريقة الوحيدة التي كان يجب اتباعها لتوضيح الموضوع هي هذه الطريقة التي توضحه بتمديده . » .

كامل ، والري ، ومؤرخ ، وكل شيء(١) » . فمنذ ذلك الحين ظهرت لدى الفتى ميزة عقلية هي السهولة ، ستضاف إليها ميزات أخرى كثيرة .

وقد درس رافيسون في كوليج رولان . وكنا نود لو نتابعه في هذه المدرسة من صف الى صف ، ولكن ملفات الكوليج لم تحتفظ بشيء عن تلك الفترة . ومع ذلك فان سجل الجوائز يعلمنا ان الفتى رافيسون قد دخل الصف السادس سنة ١٨٢٥ ، وانه ترك الكوليج سنة ١٨٣٢ ، وانه كان تلميذاً لامعاً من أول الدراسة الى آخرها . وقد فاز بعدة جوائز في المسابقة ، وفاز خاصة سنة ١٨٣٢ بجائزة الشرف في الفلسفة . وكان استاذه في الفلسفة هو پوريه الأستاذ الممتاز ، الذي كان من اتباع الفلاسفة الايكوسيين ، حتى لقد ترجم بعض مؤلفاتهم ، وكان يقدره ڤكتور كوزان تقديراً كبيراً حتى اتخذه مساعداً له في السوربون . وقد ظل رافيسون متعلقاً بأستاذه القديم دائماً . ولقد استطعنا أن نقرأ عدداً من البحوث التي كتبها التلميذ رافيسون في صف الفلسفة ، وهي محفوظة لدى أسرة پوريه بكثير من العناية(١) ، وانتقل إلينا في السوربون البحث الذي كتبه عن « المنهج في الفلسفة » ، وهو البحث الذي نال عليه جائزة الشرف . إنها ابحاث طالب طيّع ذكي تابع دراسته متابعة جادة . والذين يحاولون أن يبحثوا فيها عن الطابع الخاص الذي يميز

---

(١) نستمد هذه الواقعة ووقائع اخرى كثيرة من الدراسة الجميلة جداً التي تلاها لوي ليجي على « اكاديمية النقوش والاداب » في ١٤ حزيران (يونيه) ١٩٠١ . كما اننا ندين بكثير من المعلومات المتعلقة بحياة رافيسون لكرم ابنيه لوي رافيسون موليان ، أمين مكتبة مازارين ، وشارل رافيسون موليان مساعد محافظ متحف اللوفر .

(١) نحن مدينون بقراءة هذه البحوث ، وكذلك بكثير من التفاصيل الشائقة عن حياة رافيسون ، لحفيدي پوريه اللذين هما استاذان ممتازان من أساتذة الجامعة أيضاً ، اقصد هنري برنيس ومارسيل برنيس .

راڤيسون ، وعن البشائر الأولى لحياة فلسفية ناشئة ، فانهم يشعرون بشيء منخيبة الأمل. إن كل شيء يحملنا علىالاعتقاد بأن راڤيسون قدخرج من الكلية دون أن يكون قد آثر الفلسفة إيثاراً ثابتاً ، وقبل أن يرى طريقه رؤية واضحة . إن أكاديميتكم هي التي ستظهره على طريقه .

كان الأمر الملكي الذي صدر في ٢٦ تشرين الأول سنة ١٨٣٢ قد أعاد إنشاء اكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية . وباقتراحٍ من كوزان ، أجرت الأكاديمية مسابقة لدراسة كتاب أرسطو « الميتافيزيقا » . ويقول برنامج هـذه المسابقة : « إن على المتسابقين أن يعرّفوا بهـذا الكتاب بتحليله تحليلاً واسعاً وتحديد خطته ـ عرض تاريخه والاشارة الى تأثيره في المذاهب التي اتت بعده ـ والبحث عن جانب الخطأ وجانب الصواب فيه ومناقشة ذلك ، وبيان الأفكار التي ما تزال باقيةً منه الى يومنا هذا والأفكار التي يمكن أن تدخل دخولاً مفيداً في فلسفة عصرنا » . ولعل راڤيسون قد قرر الاشتراك في هـذه المسابقة بتشجيع من استاذه السابق في الفلسفة . ونحن نعرف كيف أعطت هذه المسابقة ، وهي أولى المسابقات التي أجرتها الأكاديمية بعد إعادة إنشائها ، اجمل الثمرات، وكيف أن تسعة بحوث قد قدمت لها ، وهي بحوث كان لأكثرها ميزات ، وعُدّت ثلاثة منها متفوقة ، وكيف ان الأكاديمية منحت الجائزة لراڤيسون وطلبت من الوزير أن يخصص مبلغاً لجائزة إضافية تمنح للفيلسوف ميشيليه دو برلان ، وكيف ان راڤيسون أعاد كتابة بحثه ، ووسّعه ، وعمّقه ، وجعل منه كتاباً رائعاً . وقد ظهر الجزء الأول من هذا الكتاب « بحث في ميتافيزيقا ارسطو » منذ سنة ١٨٣٧ ، ثم لم ينشر الجزء الثاني إلا بعد ذلك بتسع سنين . وقد أُعلن عن جزءين آخرين لم يظهرا بعد ذلك . ولكن الكتاب ، كما هو بين أيدينا ، يضم عرضاً كاملاً لميتافيزيقا

ارسطو ولتأثيرها الذي ستحدثه في الفلسفة اليونانية .

إن أرسطو ، وهو عبقرية مذهبية ، لم ينشيء مذهباً . إنه يعمد الى تحليل التصورات اكثر ممـا يعمد الى تركيبها . وقوام منهجه انه يتناول المعاني المختزنة في اللغة ، فيقوّمها أو يجددها ، ويحصرها في تعريف ، ويعيّن لها الما صدق والمفهوم وفقاً لمفاصلها الطبيعية ، ويمضي بها الى اقصى حدٍ ممكن من الاتساع . وحتى هذا الاتساع قلما يحققه دفعةً واحدة : فهو يعود ، في كتبه المختلفة ، مراتٍ عدة ، الى الموضوع نفسه ، متبعاً الطريق نفسها ، محققاً في كل مرة شيئاً من تقدم . ما هي العناصر التي يتضمنها الفكر او يتضمنها الوجود ؟ ما هي المادة ، والصورة ، والعلية ، والزمان ، والمكان ، والحركة ؟ إن ارسطو ، في جميع هذه النقاط ، وفي مائة نقطة أخرى ايضاً ، إنما يحفر التراب ، فيرسل من كل منها رواقـاً تحت الأرض يدفعـه الى أمام ، مثله كمثل المهندس الذي يحفر نفقاً واسعاً يأتيه من نقاط كثيرة في آن واحد . إننا نشعر طبعاً بان التدابير قد اتخذت والحسابات قد أجريت من اجل ان يتلاقى كل شيء . ولكن هذا الانضمام لا يتحقق دائماً ، وكثيراً ما نصادف كلساً وصخراً بين النقاط التي بدا لنا أنها توشك أن تتلامس حين كنا نغبط أنفسنا بانه لم يبق إلا أن نسحب عـدة مجارف من الرمل . إن رافيسون لم يتوقف أمام آية عقبة . فالميتافيزيقا التي يعرضها لنا في نهاية كتابه الأول هي مذهب أرسطو وقد تمّ توحيده وأعيد تنظيمه . وهو يعرض لنا بلغة خلقها له ، لغةٍ تشف فيه الصور المترقرقة عن الفكرة عارية ، لغة تنتعش فيها التجريدات وتحيا كمـا كانت تحيا في فكر ارسطو . وقد أنكر بعضهم أن تكون بعض ترجماته دقيقة دقة مادية ؛ وشك بعضهم في صدق بعض تأويلاته ؛ وتساءل

بعضهم ، على وجه الخصوص ، هل من حق المؤرخ أن يمضي بالتوحيد الى مدى ابعد من المدى الذي اراده المؤلف ، وهلاّ نشوه بعض أجزاء مذهب المؤلف اذا نحن اسرفنا هذا الاسراف في صقل هذه الأجزاء وفي ضم بعضها الى بعض ضماً يبلغ هذا المبلغ من القوة والتماسك . ولكن هذا لا ينفي أن فكرنا يتطلب هذا التوحيد ، وان هذه المحاولة كان يجب ان تقدم ، وانه ما من أحد ، بعد رافيسون ، تجرأ أن يجددها .

وإن الجزء الثاني من الكتاب أجرأ من ذلك أيضاً . ففي المقارنة التي يعقدها رافيسون بين مذهب أرسطو وبين الفكر اليوناني عامة ، إنما يحاول رافيسون أن يستخرج روح المذهب الأرسطي .

يقول رافيسون : إن الفلسفة اليونانية قد فسّرت ، في اول الأمر ، كل الأشياء بعنصر مادي هو الماء أو الهواء أو النار أو اية مادة اخرى غير معينة . فالفلسفة اليونانية قد سيطر عليها الاحساس ، كما كان الاحساس مسيطراً في بداية العقل الانساني ، فلم تعرف حدساً آخر غير الحدس الحسي ، ولم تعرف من الأشياء جانباً غير جانبها المادي . ثم جاء الفيثاغوريون والأفلاطونيون فأبانوا عجز التفسيرات التي تفسر الأشياء بالمادة وحدها ، واتخذوا الأعداد والمثل مباديء . ولكن هذا التقدم كان تقدماً ظاهرياً أكثر مما كان تقدماً واقعياً . فالأعداد الفيثاغورية والمثل الأفلاطونية تضعنا في التجريد ، ونحن نظل في التجريد مهما تتفنن في استعمال هذه العناصر . صحيح ان العقل ، إذ يفتتن بالتبسيط الذي يحمله الى دراسة الأشياء بتجميعها في معانٍ عامة ، يتخيل أنه ينفذ بهذه المعاني العامة الى الجوهر الذي تتالف منه الأشياء ؛ وهو كلما أوغل في سلسلة التعميمات ظن أنه يرتقي مزيداً من الارتقاء على سلم الوقائع . ولكن ما يحسبه روحانية أعلى ليس في حقيقة الأمر إلا نقصاناً متزايداً

في كثافة الهواء الذي يستنشقه . إنه لا يرى ان المعنى كلما ازداد عموماً ازداد تجريداً وفراغاً ، وانا بالانتقال من تجريد الى تجريد ومن عموم الى عموم إنما نسير نحو العدم الصرف ؛ وهذا لا يفضل الاكتفاء بمدركات الحواس التي إن كانت لا تطلعنا الا على جزء من الواقع طبعاً ، فانها تدعنا على ارض الواقع في اقل تقدير . وربما كان هنالك طريق آخر يجب ان نتبعه ، هو ان تكمل رؤية العين برؤية من الفكر . وسيكون هذا ، دون أن نترك ميدان الحدس ، اي دون أن نترك ميدان الأشياء الواقعية الفردية العينية ، بحثاً وراء الحدس الحسي عن حدس عقلي . سيكون هذا ، بالجهد القوي الذي يرى رؤية عقلية ، هتكاً للغشاء المادي الـذي يغلف الأشياء وسعياً الى قراءة الصيغة ، الخفية عن العين ، الصيغة التي لا تزيد مادية الأشياء على ان تبرزها . عندئذ تتجلى الوحدة التي تربط الموجودات بعضها ببعض ، وهي وحدة فكر نراه ، من المادة الخام الى النبات ، ومن النبات الى الحيوان ، ومن الحيوان الى الانسان ، يتجمع على جوهره الخاص الى أن نبلغ ، بالانتقال من تكثيف الى تكثيف ، الفكر الالهي الذي يعقل كل شيء إذ يعقل ذاته . ذلكم هو مذهب ارسطو . تلكم هي المدرسة الفكرية التي وضع قاعدتها وكان قدوتها . وبهذا المعنى يكون ارسطو مؤسس الميتافيزيقا وبادىء منهج في التفكير هـو الفلسفة نفسها .

يا لها من فكرة عظيمة خطيرة الشان ! صحيح ان من الممكن الشك من الناحية التاريخية في بعض الشروح التي يأتي بها المؤلف . فلربمـا كان رافيسون ينظر الى ارسطو احياناً من خلال الاسكندريين ، وهم قد اصطبغوا بالارسطية كثيراً على كل حال . ولعله قد ضخم الفرق بـين ارسطو وافلاطون ، وهو فرق يسير سطحي في كثير من الأحيان ،

إن لم نقل إنه لفظي ، لعله ضخم هذا الفرق حتى جعله تعارضاً جذرياً . ولكن لو قد أرضى راڤيسون مؤرخي الفلسفة إرضاء كاملاً في هذه النقاط فلعلنا كنا نخسر عندئذ اكثر عناصر مذهبه أصالةً واكثرها عمقاً . ذلك أن هذا التعارض الذي يقيمه هنا بين افلاطون وارسطو هو التمييز الذي ما انفك يقيمه ، طوال حياته ، بين المنهج الفلسفي الذي يعده نهائياً وبين المنهج الذي ليس في نظره إلا تقليداً زائفاً له . إن الفكرة التي يضعها في قراءة المذهب الأرسطي هي نفس الفكرة التي استوحاها في معظم تأملاته . ففي خلال كتاباته كلها ، نراه يؤكد دائماً هذا الراي ، وهو أن على الفيلسوف أن يركز تفكيره على ما هو فردي بدلاً من أن يمدده على ما هو كلي .

لننظر مثلاً في جميع لوينات قوس قزح ، لوينات البنفسجي والأزرق ، ولوينات الأخضر والاصفر والاحمر . ما اظن أننا نخون الفكرة الاساسية لدى راڤيسون اذا نحن قلنا إن هناك طريقتين في تحديد ما هو مشترك بينها ، وبالتالي في التأمل الفلسفي حولها . فأما الطريقة الاولى فهي لا تزيد على أن نقول إنها جميعاً الوان . إن معنى اللون ، هذا المعنى المجرد الكلي ، يصبح بذلك الوحدة التي يرتد اليها تنوع اللوينات . ولكن هذا المعنى الكلي ، معنى اللون ، نحن لا نحصل عليه إلا بأن نمحو من الأحمر ما يجعله أحمر ، ومن الأزرق ما يجعله ازرق ، ومن الاخضر ما يجعله أخضر . ونحن لا نستطيع أن نعرّفه إلا بقولنا إنه لا يمثل لا الاحمر ولا الازرق ولا الاخضر . وتلك قضية مؤلفة من إنكارات ، صورة تحيط بفراغ . على هذا يقتصر الفيلسوف الذي يظل في نطاق التجريد . إنه بطريق التجريد المتزايد ظن أنه يمضي نحو توحيد الاشياء : ذلك أنه يطفيء شيئاً بعد شيء النور الذي كان يبرز الفروق بين الاصباغ ،

فينتهي الى دمجها جميعاً في ظلام واحد . ولا كذلك منهج التوحيد الحق . والتوحيد الحق هنا إنما يكون بتناول الوف لوينات الأزرق والبنفسجي والاخضر والاصفر والاحمر ، وبجعلها تخترق عدسة مقرّبة فتنصب في نقطة وحيدة . عندئذ يظهر النور الابيض في كل تألقه ، اللون الابيض الذي اصبحنا ندركه على الارض لوينات تفرّق اليها وكان هنالك في السماء يضم في وحدته التي لا تنقسم الاشعة الملونة المتعددة تعدداً لا نهاية له . وعندئذ سينكشف أيضاً ، حتى في كل لوين على حدة ، ما لم تره العين في أول الامر ، وهو اللون الابيض الذي يشارك فيه كل لوين ، الضياء المشترك الذي يستمد منه لونه الخاص . اغلب الظن ان هذا النوع من الرؤية هو ما يجب ، في راي راڤيسون ، أن نطلبه من الفيلسوف . رب تمثال من تماثيل الأقدمين أن يفجّر تأمله ، في نظر الفيلسوف ، من الحقيقة المركزة اكثر مما يوجد في كتاب برمته من كتب الفلسفة من حقيقة متناثرة . إن موضوع الميتافيزيقا هو ان ندرك في الوجودات الفردية ذلك الشعاع الفرد الذي يهب لكل منها لوينه الخاص ويربطها هكذا بالضياء الكلي : إن موضوع الميتافيزيقا هو ان ندرك ذلك الشعاع الخاص وأن نتابعه حتى المنبع الذي منه يصدر .

اما كيف ومتى وبتاثير اي المؤثرات تكونت في ذهن راڤيسون هذه الفلسفة التي نعرف الآن خطوطها الاولى ، فذلك ما لم نجد له اثراً في البحث الذي توجّه مجمعكم واودعت مخطوطته خزائنكم . ثم إن بين البحث المخطوط والكتاب المنشور من بعد الشقة وعمق الاختلاف مضموناً وصورة ، ما يجعل من الصعب على المرء أن يصدّق انهما لكاتب واحد . ففي المخطوط نرى راڤيسون لا يزيد على أن يحلل كتاب ارسطو

« الميتافيزيقا » ، باباً باباً ، وليس في همّه ان يبني مذهب ارسطو . أما في الكتاب المطبـوع ، فان التحليل السابق وقد عدّله المؤلف على كل حال ، يبدو انه لم ُيحتفظ به إلا ليتخذ قاعدةً لبناء الفلسفة الأرسطية صرحاً في هذه المرة . في المخطوطة كان أرسطو وأفلاطون يقفان على خط واحد تقريباً . فالمؤلف يرى ان من الواجب أن يعطي افلاطون نصيبه وأن يعطى أرسطو نصيبه ، وأن ُيدمجا كلاهما في فلسفة تتجاوزهمـا كليهما . أما في الكتاب المطبوع فان أرسطو وافلاطون يتعارضان تعارضاً صريحاً ، ونرى المؤلف يعرض لنا فلسفة ارسطو على انها الينبوع الذي يجب أن تشرب منه كل فلسفة . وأخيراً فان المخطوطة قد كتبت بلغـة سليمة ، ولكنها لغة غير شخصية ، أما الكتاب المنشور فانه يخاطبنا بلغـة أصيلة هي مزيج من صور ذات الوان قوية جداً ومعانٍ مجردة ذات حدود دقيقة جداً ؛ إنها لغة فيلسوف عرف في الوقت نفسه كيف يكون مصوراً ونحّاتاً . صحيح أن مخطوطة سنة ١٨٣٥ قد استحقت الاطراء الذي خصّها به كوزان في تقريره ، واستحقت الجائزة التي نالتها . ما من أحد يمكن أن يجحد أنها عمل جيد . ولكنها ليست إلا عملاً جيداً . لقد ظل صاحب هذا العمل في خارجه . إنه يدرس أرسطو ويحله ويشرحه بحذق ، ولكنه لا ينفخ فيه الحياة ، ربما لأنه لم يكن يملك هو نفسه حتى ذلك الحين حياة داخلية قوية قوةً كافية . وبين عامي ١٨٣٥ و ١٨٣٧ ، في السنتين اللتين انقضتا بين كتابة المخطوطة وكتابة الجزء الاول من الكتاب ؛ وخاصة بين ١٨٣٧ و ١٨٤٦ ، في الفترة الممتدة بين نشر الجزء الاول من الكتاب ونشر الجزء الثاني ، إنما أدرك راڤيسون نفسه ، إنما انكشف لنفسه إن صح التعبير .

لا شك أن هناك محرّضات خارجية كثيرة ساهمت هنا في نشر

الطاقات الكامنة ويقظة الشخصية . يجب ان لا ننسى ان الفترة الممتدة من سنة ١٨٣٠ الى سنة ١٨٤٨ كانت فترة حياة فكرية عنيفة . كانت السوربون ما تزال تنبض بكلام مفكرين مثل جيزو وكوزان وفيلمان وجوفرا سان هيلير ؛ وكان كينيه وميشليه يدرّسان في الكوليج دو فرانس . وقد عرف رافيسون اكثر هؤلاء ، وعرف منهم ميشليه خاصة ، إذ كان له سكرتيراً خلال مدة من الزمان . ونحن نقرأ في رسالة غير منشورة كتبها ميشليه الى جول كيشرا(١) هـذه العبارة : « ما عرفت في فرنسا إلا اربعة عقول نقادة (قليل هم الناس الذين يعرفون ما تتضمنه هذه الكلمة) : لترون ، وبورنون ، ورافيسون ، وانت ». لقد كان رافيسون اذن على صلة بأساتذة كبار مشهورين ، في فترة كان فيها التعليم العالي يتألق متلألئاً . يجب ان نضيف الى ذلك ان هذا العصر قد شهد تقارباً بين السياسيين والفنانين والأدبـاء والعلماء ، بين جميع أولئك الذين لعلهم كانوا يؤلفون في ذلك المجتمع الذي يتجه نحو الديموقراطية منـذ ذلك الحين ، ارستوقراطية عقلية . وكان عدد من الصالونات الممتازة ملتقى لهذه الصفوة . وكان رافيسون يحب لقاء الناس كثيراً . وقـد استطاع منذ ريعان شبابه ، قبل أن ينبه ذكره ، ان يرى ابواباً كثيرة تفتح له ، بفضل القرابة بينه وبين الوزير السابق موليان . ونحن نعلم انه قد اختلف الى الأميرة بلجيوجوزو ، حيث التقى ولا شك بمينييه ، وتيير ، والفرد دو موسيه خاصة ؛ وانه اختلف الى مدام ريكامييه ، التي كانت قد طعنت في السن ولكنها ما تزال لطيفة انيسة . وفي صالون مدام ريكامييه إنما تعرف ولا شك على شاتوبريان . إن مثل هذا الاتصال الكثير

---

(١) ذكر ذلك لدى ليجيه .

بمثل هذا العدد الكبير من الناس المتفوقين كان لا بد أن يؤثر في العقل تأثير محرّض .

ويجب كذلك أن نحسب حساب إقامة راڤيسون في المانيا بضعة أسابيع قرب شلنج بمدينة مونيخ . إننا نقع في كتاب راڤيسون على أكثر من صفحة يمكن أن تقارن بأحسن ما كتبه الفيلسوف الالماني ، سواء من ناحية اتجاه الفكر أو من ناحية حركة الاسلوب . على انه ما يجب أن نبالغ في تأثير شلنج . فلعل الذي بين الرجلين أن لا يكون تأثيراً بل قربى طبيعية ووحي مشترك ، أو قل ، إن صح التعبير ، إن بينهما ما يشبه اتفاقاً مقدماً بين فكرين كانا يحلقان كلاهما في الأعالي فالتقيا على بعض الذرى . ثم إن التخاطب بين الفيلسوفين كان صعباً ، فأحدهما لا يعرف الفرنسية إلا قليلاً ، والثاني لا يتكلم الالمانية خيراً من ذلك .

لا شك اذن في أن الأسفار والأحاديث والعلاقات بالناس قد أيقظت حب الاطلاع لدى راڤيسون ، وحرّضت ايضاً فكره على أن يتحقق في الخارج تحققاً اكمل . ولكن الاسباب التي افضت به الى التركز على نفسه كانت أعمق من ذلك .

أول هذه الأسباب ذلك الاتصال الطويل بفلسفة أرسطو . إن البحث الذي توّجه المجمع يدل على دراسة للنصوص محكمة نافذة . ولكننا نرى في الكتاب المطبوع لا معرفة بالنص وفهماً للمذهب فحسب ، بل مشايعة عقلية وقلبية معاً ، نوعاً من ارتواء النفس كلها بالشيء . إنه ليتفق لرجال افذاذ أن يكتشفوا انفسهم اكثر اكثر ، على قدر نفاذهم أعمق فأعمق الى الصميم من أستاذ كبير آثروه . فكما ان حبات برادة الحديد المبعثرة تهب بتأثير القضيب المغناطيسي فتتجه نحو القطبين وتترتب منحنيات منسجمة ، كذلك النفس اذا نادتها العبقرية التي تحبها

استيقظت إمكاناتها التي كانت غافية هنا وهناك ، فتعانقت وتلاقت على طريق عمل مشترك . الا إن تركز جميع طاقات الفكر والقلب في نقطة وحيدة على هذه الصورة هو الذي يشكل شخصية من الشخصيات .

ولكن الى جانب ارسطو هناك شيء آخر ما انفك يؤثر في راڤيسون ، وظل يرافقه خلال حياته كلها شيطاناً اليفاً .

لقد اظهر راڤيسون ، منذ طفولته ، استعدادات للفنون عامة ولفن التصوير خاصة . ولعل أمه ، الفنانة الموهوبة ، قد حلمت أن تصنع منه فناناً . فوضعته بين يدي المصور بروك ، وربما بين يدي الرسام شاسيريو الذي كان يختلف الى منزل الأسرة . وكان هذا الفنانان كلاهما من تلاميذ دافيد . فلئن لم يسمع راڤيسون ذلك الصوت الكبير ، صوت هذا الاستاذ العظيم ، فلقد استطاع أن يلتقط صداه في أقل تقدير . ولم يكن من قبيل التسلية الصرفة ان اخذ راڤيسون يتعلم التصوير . لقد عرض في « الصالون » ، عدة مرات ، وجوهاً من تصويره لفتت الأنظار ، منتحلاً اسم « لاشيه » . وكان يمارس الرسم خاصة ، وكانت رسومه تتسم برشاقة رائعة . حتى لقد كان يقول له آنجر « إن لديك لفتنة » . أما متى ظهر إيثاره للتصوير الايطالي ، فلا شك أن هذا الايثار قد ظهر مبكراً ، لأن راڤيسون اخذ ينقل صور تيسيان منذ السادسة عشرة او السابعة عشرة من عمره . ولكن يبدو من المحقق ان الفترة الواقعة بين سنة ١٨٣٥ وسنة ١٨٤٥ هي الفترة التي تعمق خلالها دراسة الفن الايطالي في عصر النهضة . والى هذه الفترة إنما ينبغي ان نرجع ذلك التأثير الذي احدثه فيه وظل يحدثه فيه ذلك الفنان الكبير الذي ما انفك راڤيسون يرى فيه تجسدَ الفن ذاته ، الا وهو ليوناردو دافنشي .

إن في كتاب ليوناردو دافنشي « الجامع في فن التصوير » صفحة كان رافيسون يحب أن يذكرها . إنها الصفحة التي يقول فيها دافنشي إن الكائن الحي يتميز بالخط المتموج أو المتلوي ، وإن لكل مخلوق طريقته الخاصة في التلوّي ، وإن موضوع الفن هو ابراز هذا التلوّي الفردي . « إن سر فن الرسم هو الكشف في كل شيء عن طريقته الخاصة في التوجه خلال كل امتداده ، كموجة مركزية تنتشر امواجاً سطحية ، كخط متثنٍ هو له محوره المولّد(١) » قد لا يكون هذا ايٌّ واحد من الخطوط التي ُترى في الوجـه ، فليس هو هنا ولا هو هناك ، لكنـه مفتـاح كل شيء . لا تبصـره العين بقـدر ما يدركـه الفـكر . كان ليوناردو دافنشي يقول « إن التصوير أمر فكري » . وكان يضيف الى ذلك أن النفس هي التي تصنع الجسم على صورتها . إن كل الكتاب الذي ألّفه ليوناردو دافنشي يمكن أن ُيتخذ شرحاً لهذه الكلمة . لنقف أمام وجه مونا ليزا ، أو أمام وجه لوكرزيا كريفللي : الا يبـدو لنا أن الخطوط المرئية من الوجه تصعد نحو مركز خفي ، كائنٍ وراء القماش ، يمكن أن ينكشف فيه ، دفعةً واحدة ، بكلمة واحدة ، السرُّ الذي لا نفرغ يوماً من قراءته جملةً وراء جملة في هذا الوجه اللغز ؟ في ذلـك المركز إنما وضع المصوّر نفسه . وبنشر رؤيا فكرية بسيطة ، متركزة في تلك النقطة ، انما اكتشف ، سمةً بعد سمة ، الموديلَ الذي كان أمام بصره ، ممثّلاً ، على طريقته ، الجهدَ الخلاّق الذي تقوم به الطبيعة .

فليس يقوم فن التصوير إذن ، في نظر ليوناردو دافنشي ، على ان يعمد المصوّر الى كل قسمة من قسمات وجه الموديل فينقلها على قماشه

---

(١) رافيسون ، مقالة « الرسم » في « **المعجم التربوي** » .

نقلاً دقيقاً ، ويصوّر بها المادية جزءاً بعد جزء . لا ولا يقوم هـذا الفن على تخيّـل نموذج مجرد غير شخصي ، يذوب فيه الموديل الـذي يُرى ويلمس فاذا هو مثالية غامضة . وإنما يهدف الفن الحق الى تصوير فردية الموديل ، وهو من أجل ذلك يمضي باحثاً وراء الخطوط التي تُرى ، عن الحركة التي لا تراها العين ، ووراء الحركة نفسها ، عن شيء أخفى من ذلك ايضاً ، يمضي باحثاً عن النية البديئة والتطلع الأساسي في الشخص ، عن معنى بسيط يساوي كل ما تشتمل عليه الاشكال والألوان من غنى لا حد له .

فكيف يمكن أن لا نلاحظ التشابه بين هذه الاستطيقا التي جاء بها ليوناردو دافنشي وبين ميتافيزيقا ارسطو على نحو ما فهمها رافيسون ؟ حين أقام رافيسون تعارضاً بين ارسطو وبين الفيزيائيين الذين لا يرون من الأشياء إلا آليتها المادية ، وحين أقام تعارضـاً بين ارسطو وبـين الأفلاطونيين الذين يغرقون كل واقع في نماذج عامة ، وحين يُرينا في ارسطو المعلمَ الذي يبحث في أعماق الكائنات الفردية ، بحدسٍ فكري ، عن المعنى المميِّز الذي يحرّكها ، افليس يجعل من مذهب ارسطو فلسفة هذا الفن الذي يتصوره ليوناردو دافنشي ويمارسه ، وهو فن لا يبرز الحواشي المادية من الموديل لا ولا يمحوها في سبيل مثالٍ مجرد ، وإنما يكتفي بتركيزها حول المعنى الكامن والروح المولّدة ؟ إن كل فلسفة رافيسون منحدرة من هذه الفكرة القائلة بأن الفن ميتافيزيقا مصوَّرة ، وان الميتافيزيقا تفكير في الفن ، وان حدساً واحداً بعينه ، حدساً يُستعمل استعمالين اثنين ، هو الذي يخلق الفيلسوف العميق والفنان العظيم . لقد ادرك رافيسون نفسه واصبح سيّد فكره وقلمه يوم انكشفت له وحدة الميتافيزيقا والفن هذه انكشافاً واضحاً . والحق ان هذا التوحيد

قد تم لحظةً التقى في نفسه التياران المتميزان اللذان كانا يحملانه الى الفلسفة والى الفن معاً . وانما تم هذا الالتقاء حين رأى هاتين العبقريتين اللتين تمثلان في نظره الفلسفة باعمق ما فيها ، والفن بأرفع ما فيه ، حين رآهما تنفذ كل منهما في الأخرى ، وتتحركان بحياة واحدة ، أعني ارسطو وليوناردو دافنشي .

إن رسالة الدكتوراه التي قدمها رافيسون في نحو تلك الفترة (١٨٣٨) كانت تطبيقاً أول لهذا المنهج . وهي تحمل عنواناً متواضعاً : « في العادة » . ولكن ما يعرضه المؤلف في هذه الرسالة إنما هو فلسفة كاملة . ما هي الطبيعة ؟ كيف نتصور داخلها ؟ ماذا تخفي تحت تعاقب الاسباب والنتائج تعاقباً مطرداً ؟ بل أهي تخفي شيئاً أم انها ليست ، على الجملة ، إلا انتشاراً سطحياً لحركاتٍ يتداخل بعضها في بعض تداخلاً آلياً ؟ إن رافيسون ، وفقاً لمبدئه ، يطلب حل هذه المسألة العامة جداً من حدسٍ بسيط جداً هو حدسنا لطريقتنا الخاصة في الوجود حين نتعود عادةً ما . ذلك أن العادة الحركية ، متى تم تكونها ، هي سلسلة من الحركات يحدّد بعضها بعضاً : إنها ذلك الجزء منا الذي يدخل في الطبيعة ويطابق الطبيعة ، انها الطبيعة نفسها . وتجربتنا الداخلية ترينا ان العادة فعالية تنتقل انتقالاً تدريجياً من الشعور الى اللاشعور ، من الارادة الى الآلية . افلا يجب أن نتصور الطبيعة على هذه الصورة ، شعوراً غمض وإرادةً غفت ؟ هكذا تمدنا العادة بالبرهان الحي على هذه الحقيقة ، وهي أن الآلية لا تعلل نفسها بنفسها : فلعلها ليست الا مستحاثات نشاط روحي إن صح التعبير .

إن هذه الأفكار قد اصبحت الآن كلاسيكية ككثير من الافكار التي ندين بها لرافيسون . وقد بلغت من النفاذ في فلسفتنا ، وبلغ جيل

بكامله من الارتواء بها ، انه اصبح يصعب علينا اليوم أن نظهر أصالتها . لكنها فاجأت المعاصرين في حينها . إن رسالته « في العادة » قد أحدثت في عالم الفلسفة دوياً ما انفك يزداد عمقاً ، ككتابه « بحث في ميتافيزيقا ارسطو » من جهة أخرى . لقد أصبح هذا الكاتب علماً منذ ذلك الحين ، رغم حداثة سنه . وبدا أنه مهيأ لكرسي في التعليم العالي ، سواء في السوربون أو في الكوليج دو فرانس ، حيث رغب أن يخلف جوفروا واوشك أن يخلفه . كانت طريقه الى هنالك ممهدة . ولو قد تحقق له ذلك اذن لعرض ، عرضاً دقيقاً ، على نقاط محددة ، المبادىء التي ما تزال رجراجة من فلسفته ؛ ولجعله اضطراره الى عرض آرائه شفاهاً والى امتحانها على مسائل منوعة يطرحها العلم وتطرحها الحياة ، يهبط أحياناً من الذرى التي كان يحلو له أن يبقى فيها ؛ ولهرعت نحوه نخبة شبيبتنا المستعدة دائماً أن تلتهب حماسةً للمعاني النبيلة تعرضها لغة جميلة ؛ ولأسرعت أكاديميتكم تفتح أبوابها له من غير شك ؛ ولنشأت مدرسةٌ لا تمنعها اصولها الأرسطية من أن تكون حديثةً جداً ، ولا يبعدها عن العلم الوضعي أن لها ميولاً الى الفن . ولكن الأقدار شاءت غير ذلك فلم يدخل رافيسون أكاديمية العلوم الاخلاقية إلا بعد نحو اربعين عاماً ، ولا شغل كرسيَّ فلسفة يوماً .

ذلك ان الأمور قد جرت في الوقت الذي كان فيه فكتور كوزان يمارس ، من أعلى كرسيه في المجلس الملكي ، سلطةً على التعليم العالي لا ينازعه فيها احد . صحيح ان كوزان كان اول من شجع بدايات رافيسون الفلسفية . فقد ادرك بما يملك من نظرة نافذة ما تحمله الرسالة التي قدمها رافيسون الى الأكاديمية من وعود . وقد امتلأ كوزان إعجاباً بالفيلسوف الشاب فقبله خلال فترة من الزمن في حلقة أحاديثه

الفلسفية التي كانت تبدأ نزهاتٍ طويلةً في حديقة اللوكسمبورج وتنتهي عند المساء بعشاء في مطعم على مقربة من الحديقة ـ والتي كانت نوعاً من انتقائية محببة تكمل المناقشة الارسطية بمادبة افلاطونية . أضف الى ذلك أن كل شيء ، اذا نظرنا الى الأمور من خارج ، يبدو انه لا بد أن يقرّب بين راڤيسون وكوزان . ألم يكن هذان الفيلسوفان يحبان كلاهما الفلسفة القديمة ، ويكرهان كلاهما المذهب الحسي الذي عرفه القرن الثامن عشر ، ويحترمان كلاهما تراث المعلمين الكبار ، ويعنيان كلاهما باحياء هـذه الفلسفة التقليدية ، ويثقان كلاهمـا بالملاحظة الداخلية ، ويريان كلاهما آراء عامة واحدة بالقربى بين الحق والجمال ، بين الفلسفة والفن ؟ هذا كله صحيح ، غير أن ما يحقق الاتفاق بين فكرين ليس تشابه الآراء بقدر ما هو تشابه المزاج الفكري .

لقد كان الفكر عند ڤكتور كوزان مشدوداً كله الى الـكلام ، وكان الكلام عنده مشدوداً الى العمل . كان كوزان في حاجة الى أن يسيطر وأن يغزو وأن ينظم . حتى لقد كان يحلو له أن يقول عن فلسفته إنها « رايتي » وأن يقـول عن أساتذة الفلسفـة إنهم « كتيبتي » . وكان يسير في المقدمة ، ولا ينسى ، حين تسنح الفرصة ، أن ينفخ في البوق نفخةً مدوّية . وليس الغرور ولا الطموح هو الذي كان يحمله على ذلك ، بل حب الفلسفة حباً صادقاً . غير انه كان يحب الفلسفة على طريقته ، طريقة الرجل المنخرط في الفعـل . وكان يقدر انه قد آن للفلسفة أن تحدث ضجـة في العالم . كان يريدها قوية تستولي على الطفـل في المدرسة ، وتوجه الرجل في الحياة ، وتكفل للانسان في غمرة المصاعب النفسية والاجتماعية والسياسية قاعدةً للسلوك مطبوعة بطابع العقل وحده . وقد استطاع أن يهب لهـذا الحلم بداية تحقق حين ارسى في

جامعتنا قواعد راسخةً لفلسفة منظمة : كان كوزان منظماً بارعاً وسياسياً حصيفاً ومحدثاً لا يضاهى واستاذاً يأسر القلوب ، ولعله لم يكن يعوزه حتى يستحق استحقاقاً كاملاً أن يسمى فيلسوفاً إلا أن يعرف كيف يتحمل في بعض الأحيان الخلوة الى فكره .

أما رافيسون فقد كان تعلقه بالأفكار المحضة : يعيش لها ، ومعها ، في هيكل لا يرى ، يحيطها فيه بعبادة صامتة . وكان الناس يحسون انه منفصل عما عدا ذلك ، ويشبه أن يكون ذاهلاً عن وقائع الحياة . كان شخصه كله يفوح منه شذى تلك الحشمة القصوى التي هي منتهى الرفعة . كان قليل الحركات ، مقتصداً في الكلمات ، ينزلق على التعبير عن الفكرة انزلاقاً ، لا يلح ولا يلج ، يتحدث بصوت خافت ، كأنه يخشى أن يرعب بالكثير من الصخب هذه المعاني المجنحة التي تحط حواليه ، ولا شك انه كان يقدر أن المرء اذا اراد ان يسمع من بعيد فما به من حاجة الى أن يزعق كثيراً متى كان لا يصدر إلا أصواتاً صافية كل الصفاء . ما من احد زهد في التأثير في الناس مثله . ولكن ما من عقل كان يستعصي مثله على تسلط غيره عليه استعصاءً طبيعياً هادئاً لا يغلب . لم يكن في الامكان القبض عليه . كان يفلت من الامساك به لانه ليس بمادة . كان من أولئك الذين لا يظهرون حتى القدر الكافي من المقاومة ، ليتباهى احد بأنه رآهم يخضعون . ولئن قام كوزان ببعض المحاولات في هذا المجال ، فسرعان ما ادرك انه يضيع وقته وجهده سدى .

لذلك انفصل هذان العقلان احدهما عن الآخر انفصالاً طبيعياً بعد اتصال ظهر منه أنهما لا يجتمعان . وبعد ذلك بأربعين عاماً ، حين طعن كوزان في السن واصبح مريضاً مرضاً خطيراً ، ولحظةً سفره الى مدينة « كان » التي سيقضي فيها نحبه ، اظهر رغبةً في تقارب : ففي محطة

ليون بباريز ، أمام القطار الذي يتأهب للتحرك ، مدّ يده الى رافيسون ، وتبادل الرجلان كلمات تشتمل على تأثر . ولكن هذا لا ينفي أن موقف كوزان من رافيسون هو الـذي ثنى رافيسون عن أن يصبح فيلسوفاً محترفاً إن صح التعبير ، وحمله على أن يتبع طريقاً آخر .

كان دوسالفاندي ، وزيرُ المعارف حينذاك ، يعرف رافيسون معرفة شخصية ، فاتخذه مديراً لمكتبه ، ثم كلفه بعد قليل بالتدريس في كلية « رن » (تكليفاً شكلياً ، لأن رافيسون لم يشغل هذا المنصب أبداً) ؛ وعهد إليه أخيراً ، عام ١٨٣٩ ، بوظيفة أنشئت حديثاً هي وظيفة مفتش المكتبات . هكذا وجد رافيسون نفسه منخرطاً في طريق مختلفة عن الطريق التي فكر فيها . وظل مفتشاً للمكتبات الى أن عيّن مفتشاً عاماً للتعليم العالي ، أي طيلة خمسة عشر عاماً . وقد نشر أثناء ذلك بحوثاً هامة تتعلق بالعمل الذي عُهد به إليه : نشر في عام ١٨٤١ « تقريراً عن مكتبات المحافظات الشرقية » ؛ وفي عام ١٨٤٦ « فهرساً لمخطوطات مكتبة لاون » ؛ وفي عام ١٨٦٢ « تقريراً عن سجلات الامبراطورية وتنظيم مكتبة الامبراطور » . وهو امرؤ كانت قد استهوته الدراسات التي تعنى بالجمع والتحقيق دائماً ، وكذلك كانت معرفته العميقة بالتراث القديم ، وهي ما برهن عليه البحث الذي كتبه عن ميتافيزيقا أرسطو ، تؤهله بطبيعة الحال لأن يُنتخب عضواً في « أكاديميـة المنقوشات » ، وقد انتخب لهذه الأكاديمية فعلاً سنة ١٨٤٩ خلفاً للنزون .

ولا يسع المرء إلا أن يشعر بالأسف والحسرة حين يخطر بباله أن هذا الفيلسوف الذي انتج ، في سن مبكّرة الى ذلك الحد ، خـلال فترة قصيرة ذلك القصر ، كتابين رائعين ، قـد ظل بعد ذلك عشرين عاماً لا يهب للفلسفة شيئاً ذا بال ، فان المذكرة الجميلة التي كتبها عن الرواقية

وقرأها في « اكاديمية التدوينات » سنة ١٨٤٩ وسنة ١٨٥١ ، ونشرها سنة ١٨٥٧ تتألف ولا شك من مواد سبق أن جمعها من أجل بحثه عن « ميتافيزيقا ارسطو » . ولكن هل انقطع رافيسون أثناء هـذه الفترة الطويلة عن التفلسف ؟ لا شك في أنه لم ينقطع ، ولكن رافيسون كان من أولئك الذين لا يعزمون على الكتابة إلا اذا أغراهم بذلك ظرف خارجي أو حضّتهم عليه مشاغل مهنتهم . فمن أجل مسابقة أكاديميـة إنما كتب رافيسون بحثه عن ميتافيزيقا ارسطو ، ومن أجل امتحان الدكتوراه إنما كتب رسالة عن العادة . ولا شيء في مشاغله الجديدة كان يدفعه الى الانتاج . ولعله ما كان ليكتب النتائج التي أوصله إليها عشرون عاماً من التأمل ، لولا انه دعي الى ذلك رسمياً .

فان الحكومة الامبراطورية كانت قد قررت أن تكتب بمناسبة معرض عام ١٨٦٧ مجموعة من التقارير عن تقدم العلوم والآداب والفنون بفرنسا خلال القرن التاسع عشر . وكان دوروي أيامئذ وزيراً للتعليم العـام ، وكان يعرف رافيسون حق المعرفـة لأنه كان زميله في كوليج رولان ، حتى انه كان قد عهد الى رافيسون ، منذ سنة ١٨٦٣ ، حين أعيد إنشاء شهادة الأجريجاسيون في الفلسفة ، برئاسة لجنة الامتحان. فالى من يطلب كتابة التقرير المطلوب عن تقدم الفلسفة ؟ لا شك أن أكثر من فيلسوف مرموق من الفلاسفة الذين كانوا يشغلون كراسي جامعية كان يطمع في الحصول على شرف دعوته الى كتابة هذا التقرير . ولكن دوروي آثر ان يتجه الى رافيسون الذي كان فيلسوفاً في خارج المهنة . الا إن هذا الوزير الذي وفّق في إلهامه مراراً خلال الفترة القصيرة المسرفة في القصر التي قضاها في الوزارة ، لم يوفق في إلهامه يوماً كما وفّق فيه ذلك اليـوم .

كان يمكن أن يكتفي راڤيسون باستعراض أشهر المؤلفات الفلسفية التي ظهرت في ذلك القرن . وربما لم يكن يُطلب منه أكثر من ذلك . ولكنه فهم مهمته على نحو آخر . إنه لم يتوقف على الرأي الذي يعد بعض المفكرين جديرين بالاهتمام ويعد بعضهم الآخر ممكن الاغفال ، بل قرأ كل شيء ، قرأه قراءة إنسان يعرف ما يقدر عليه التأمل الصادق ، ويعرف كيف يستطيع أهون العمال ، بقوة هذه الاداة وحدها ، أن يستخرجوا قطع ذهب من أسوأ منجم . فلما فرغ من قراءة كل شيء ، مضى يسيطر على كل ما قرأ . كان ما يبحث عنه ويسعى إليه ، من خلال الترددات والدورانات التي يقوم بها فكر لم يصل دائماً الى الشعور الكامل بما يريد ولا بما يعمل ، هو النقطة التي كانت تسير نحوها فلسفتنا ، وهي نقطة لعلها موجودة بعيداً في المستقبل .

وقد عاد الى الفكرة الرئيسية التي أخذ بها في بحثه القديم عن ميتافيزيقا ارسطو ، فميّز بين طريقتين في التفلسف : الأولى تنهج نهج التحليل ، فترد الأشياء الى عناصرها الساكنة ، وتنتقل من تبسيط الى تبسيط ، فتصل الى ما هو مجرد أكبر تجريد والى ما هو فارغ أكثر فراغ ؛ يستوي أن يكون القائم بهذا العمل التجريدي عالماً من علماء الفيزياء الذين يسمون أصحاب المذهب الميكانيكي ، وأن يكون واحداً من المناطقة الذين يسمون بالمثاليين : فالأمر في الحالتين أمر نظرية مادية . وأما الطريقة الثانية فهي لا تحسب حساب العناصر فحسب ، بل تحسب حساب نظامها وتفاهم بعضها مع بعض واتجاهها المشترك . إن هذه الطريقة لا تفسر الحي بالميت ، بل ترى الحياة في كل شيء ، فتعرّف أبسط الأشكال الأولية بتطلعها الى شكل من الحياة أسمى . إنها لا ترد

الأعلى الى الأدنى ، بل ترد الأدنى الى الاعلى . وهذه هي النظرية الروحانية بالمعنى الأصلي لهذه الكلمة .

فلا نظرنا في الفلسفة الفرنسية إبان القرن التاسع عشر ، لا لدى الميتافيزيقيين وحدهم ، بل أيضاً لـدى العلماء الذين وضعوا فلسفة علومهم ، فاليك ما نجده في رأي رافيسون : إنه ليس نادراً أن يتجـه الفكر أولاً الاتجاه المادي ، وأن يتخيل أنه مستمر في هذا الاتجـاه ، فيمضي بطبيعة الحال باحثاً عن تعليل ما يرى تعليـلاً ميكانيكياً أو هندسياً . ولكن عادة الاقتصار على ذلك هي من بقايا القرون السابقة . إنها ترجع الى عصر يكاد يكون العلم فيه هندسةً فحسب . أما في القرن التاسع عشر فان المهمة الجديدة التي حاول العلم أن ينهض بها فهي دراسة الكائنات الحية دراسةً عميقة . ومتى وصل الفكر الى هذا المجال فان في وسعه أن يظل يتكلم على الميكانيكا المحضة اذا شاء ذلك ولكنه يفكر عندئذ في شيء آخر .

افتحوا الجزء الأول من كتاب أوجوست كونت « دروس في الفلسفة الوضعية » . إنكم تقرءون فيه أن الظاهرات التي تُشاهَد لدى الكائنات الحية هي من نفس طبيعة الوقائع اللاعضوية . وبعـد ثماني سنين ، في الجزء الثاني من الكتاب ، ترون أوجوست كونت يقول مثل هذا الكلام عن النباتات ، ولكنه لا يقوله إلا عن النباتات ، واضعاً الحياة الحيوانية على حدة منذ ذلك الحين ؛ حتى اذا كتب الجزء الأخير من كتـابه رأيناه يعزل جملة ظاهرات الحيـاة عن الوقائع الفيزيائية والكيميائيـة عزلاً واضحاً . إنه كلما أوغل في تأمل ظاهرات الحيـاة ، ازداد ميلاً الى التمييز بين مختلف درجات الوقائع لا على أساس التعقد فحسب ، بل على

اساس الرتبة والقيمة ايضاً . وواضح انه متى مضى المرء في هـذا الاتجاه فقد وصل الى المذهب الروحي .

وهذا كلود برنار يقول في أول الامر كلاماً يُفهم منه ان تفاعل القوى الميكانيكية يمكن ان يقدم لنا جميع العناصر التي يتطلبها تعليل شامل. ولكنه حين يخرج من العموميات ويأخذيتناول بالوصف التخصيصي ظاهرات الحياة هذه التي القت عليها بحوثه ضوءاً كبيراً ، يصل الى افتراض وجود « فكرة موجهة » بل « فكرة خالقة » لعلهـا هي السبب الحقيقي فيما تتصف به الكائنات الحية من تنظيم او تعضٍ .

وفي راي راڤيسون ان هذا الاتجاه نفسه وهذا التقدم نفسه يلاحَظان لدى جميع الذين تعمقوا طبيعة الحياة ، فلاسفةً كانوا أم علماء . حتى ليمكن التنبؤ بأنه كلما ازدادت علوم الحياة تقدماً ازداد شعورها بالحاجة الى إعادة إدخال الفكر في الطبيعة .

فعلى أي صورة وبأية عملية يتم ذلك ؟ اذا كانت الحياة خلقاً ، فان علينا أن نتصورها بالتقريب بينها وبين عمليات الخلق التي نملك ان نلاحظها ، اي عمليات الخلق التي نحققها نحن أنفسنا . هكذا نلاحظ ، في الخلق الفني مثلاً ، أن مواد الأثر الفني ، وهي عند الشاعر الفاظ وصور وعند المصوّر اشكال والوان ، وعند الموسيقي ايقاعات وتوافقات ، تبدو كانها تترتب من تلقاء نفسها تحت المعنى الذي يجب أن تعبّر عنه ، يجذبها الى ذلك نوع من الافتتان بمثال اسمى . افلا يجب علينا أن نعزو الى العناصر المادية ، حين تنتظم كائنات حية ، حركةً من هذا النوع ، وافتتاناً من هذا القبيل . إن راڤيسون يرى أن القوة التي ولدت اصل الحياة كانت من طبيعة قوة الاقتناع .

ولكن ما مصدر المواد التي عانت هذا الافتتان ؟ إن راڤيسون يجيب

عن هذا السؤال الذي هو أعلى الاسئلة كافة بأن يبيّن لنا أن حدوث المادة في الاصل قد تم بحركة هي معكوس الحركة التي تتم حين تتعضى المادة . فلئن كان التعضي هو تيقظ المادة ، فان المادة لا يمكن أن تكون إلا سُبات الروح : إنها الدرجة الدنيا أو هي الظل لوجود نقص أو أفرغ ذاته من محتواه ان صح التعبير .

فاذا كانت المادة « قاعدةَ الوجود الطبيعي ، قاعدةً عليها يصعد كل شيء الى وحدة الفكر بهذا التقدم المتصل ، الذي هو نظام الطبيعة ، منتقلاً من درجة الى درجة ومن نوع الى نوع » ، فيجب علينا ، على العكس ، أن نتصور أن قد كان الفكر في البدء ممدداً مبعثراً في الزمان والمكان مادةً . فان « الفكر » اللانهائي « قد حذف شيئاً من تمام كيانه ليستخرج منه بنوع من التيقظ والانبعاث كل ما هو موجود » .

تلكم هي النظريــة التي عرضها رافيسون في القسم الأخير من « التقرير » . إنه يصوّر لنا الكون المرئي على انه وجه ظاهر لواقع اذا نظرنا اليه من داخل واذا نظرنا اليه في ذاته بدا لنا عملاً عظيماً من حرية وحب . ما من تحليل يمكن أن يعطي فكرة عن هذه الصفحات الرائعة . إن عشرين جيلاً من التــلاميذ قد حفظوها على ظهر القلب ، فمازجت التأثير الذي أحدثه « التقرير » في فلسفتنا الجامعية ، تأثيراً لا نستطيع لا ان نعيّن حدوده الدقيقة ، ولا أن نقيس عمقه ، بل ولا أن نصف طبيعته على وجه الدقة ، كما لا يستطيع احد ان يصف ذلك اللون الذي يعز على الوصف ، اللون الذي تنشره في بعض الاحيان على حيــاة إنسان بكاملها حماسةٌ عظيمة من حماسات ريعان الشباب . فهل يسمح لنا ان نضيف الى ذلك ان هذه الصفحات قد كسفت قليلاً ، بلألائها الباهر ، الفكرة التي هي أكثر أفكار الكتاب أصالة ؟ أما أن الدراسة

العميقة لظاهرات الحياة يجب ان تؤدي بالعلم الوضعي الى توسيع أطره والى تجاوز الميكانيكية الصرفة التي ظل سجينها طوال ثلاثة قرون ، فذلك إمكان اخذنا اليوم بمواجهته ، رغم أن أكثر الناس مايزالون يرفضون التسليم به . ولكن في الايام التي كتب فيها رافيسون ، كان لا بد من جهد نبوءة حقة حتى يمكن تعيين خاتمة المطاف هذه لحركةٍ فكرية كان يبدو أنها تسير في عكس هذا الاتجاه .

فما هي الوقائع وما هي الاسباب التي جعلت رافيسون يحكم بأن ظاهرات الحياة ، بدلاً من ان تفسَّر كلها بالقوى الفيزيائية والكيمائية ، تستطيع ، على العكس ، أن تلقي هي نفسها بعض الضوء على هذه الظاهرات ؟ إن جميع عناصر هذه النظرية موجودة سلفاً في بحثه عن « ميتافيزيقا أرسطو » ، وفي رسالته « عن العادة » . ولكننا نعتقد أنها ، على الصورة الواضحة الدقيقة التي تكتسيها في « التقرير » ، إنما ترتبط بتأملات خاصة جداً عاناها رافيسون بشأن الفن ، وعلى وجه الخصوص بشأن فنٍ كان يعرفه نظراً وممارسة ، أعني فن الرسم .

كانت وزارة التعليم العام قد أخذت تدرس عام ١٨٥٢ مسألة تعليم الرسم في المدارس الثانوية . وفي الواحد والعشرين من شهر حزيران (يونيه) سنة ١٨٥٣ صدر قرار بتكليف لجنة ان تقدم الى الوزارة مشروعاً لتنظيم هذا التعليم . وكانت اللجنة تضم بين اعضائها دولاكروا وآنجر وفلاندران ، ويراسها رافيسون . إن رافيسون هو الذي صاغ التقرير . وكان قد ضمن الغلبة لآرائه ، ووضع نظاماً صدر قرارٌ في ٢٩ كانون الاول (ديسمبر) ١٨٥٣ بوضعه موضع التنفيذ في مدارس الدولة . وكان ذلك إصلاحاً جذرياً للمنهج البالي الذي كان متبعاً في تعليم الرسم الى ذلك الحين . إن الاعتبارات النظرية التي أوحت بهذا الاصلاح لا تحتل

في التقرير المقدم الى الوزير إلا مكاناً صغيراً . ولكن راڤيسون قد عاد اليها بعـد ذلك وعرضها موسّعة في مقالتين ضمّهما « المعجم التربوي » ، إحداها عن « الفن » والثانية عن « الرسم » . لقد كتب راڤيسون هاتين المقالتين سنة ١٨٨٢ ، اي حين كان قد امتلك ناصية فلسفته ؛ فهما تعرضان لنا آراء راڤيسون في الرسم عرضاً ميتافيزيقياً لم تتصف بـه في البداية (يكفي ان نقرأ تقرير ١٨٥٣ حتى نقتنع بذلك في غير عناء) ؛ او هما على الأقل تستخرجان بدقة ووضوح الفلسفة الكامنة التي كانت هذه النظرات تشتمل عليها منذ الاصل . إنها تبيّن لنا أن الافكار الرئيسية لهذه الفلسفة التي لخصناها منذ قليل ، إنما ترتبط في ذهن راڤيسون بذلك الفن الذي لم ينقطع عن ممارسته يوماً . وهي ايضاً تأتي مصدقة لقانون نعده عاماً ، هو ان الافكار القادرة على الحياة حقاً في الفلسفة ، إنما هي الأفكار التي عاشها صاحبها أولاً ، أعني طبقها بنفسه كل يوم في عمل يحبه ، وكيّفها بنفسه زمناً طويلاً على ما يقتضيه هذا التكنيك الخـاص .

إن المنهج المتبع ايامئذ في تعليم الرسم انما كان مستوحى من آراء بستالوزي . كانوا يقولون ، فيما يتعلق بفنون الرسم ، بل وفي كل مجال ايضاً ، إنه يجب المضي من البسيط الى المركب . فعلى الطفل أن يتمرن أولاً على رسم خطوط مستقيمة ثم على رسم مثلثات فمستطيلات فمربعات ، ثم ينتقل من ذلك الى الدائرة . وبعد ذلك بمدة يتوصل الى رسم حواشي الاشكال الحية ، حتى أن من الواجب عليه ، ما وسعه ذلك ، أن يجعل اساس رسمه خطوطاً مستقيمة ومنحنيات هندسية ، اي ان يفرض على موديله (المفروض مسطحاً) صورة مستقيمة خيالية يكفل لنفسه عليها نقاط استناد ، اي يحل محل منحنيات الموديل منحنيات

هندسية موقتاً ، ثم يعود الى هذه المنحنيات بعد ذلك فيجري فيها ما يجب إجراؤه من تصحيحات أو تنقيحات .

إن رافيسون يرى أن هذه الطريقة لا يمكن أن تعطي أية نتيجة . فاما اننا نريد تعليم رسم الاشكال الهندسية وحدها ، وعندئذ يستوى مع هذه الطريقة أن نستعمل الادوات المناسبة وأن نطبق القواعد التي تقدمها الينا الهندسة ؛ وإما اننا نريد تعليم الفن بالمعنى الاصلي للكلمة ، وعندئذ فان التجربة تدلنا على أن تطبيق الاساليب الميكانيكية في تقليد الاشكال الحية يؤدي الى إساءة فهمها وإساءة نقلها . ذلك ان اهم شيء هنا انما هو « حسن حكم العين » . فالتلميذ الذي يبدأ بأن يؤمن لنفسه نقاط استناد ، ثم يربط هذه النقاط بخط متصل مستوحياً منحنيات الهندسة ما أمكنه ذلك ، لن يتعلم إلا الرؤية الخطأ ؛ ولن يدرك يوماً الحركة الخاصة بالشكل الذي يجب عليه أن يرسمه . ولا كذلك النتيجة التي يصل اليها حين يبدأ بالمنحنيات المميزة للحياة . إن الأمر الأبسط هنا ليس هو ما يقرب من الهندسة اكثر من غيره ، بل هو ما يخاطب العقل اكثر من غيره ، هو ما يعبر اكثر من غيره : هكذا يكون فهم الحيوان أسهل من فهم النبات ، ويكون فهم الانسان اسهل من فهم الحيوان ، ويكون فهم تمثال آبولون (الذي نحته بلفيدير) اسهل من فهم إنسان يؤخذ من الشارع . فلنبدأ إذن بأن نجعل الطفل يرسم من بين الوجوه الانسانية اكملها ، اعني النماذج التي تقدمها الينا تماثيل النحت اليوناني . فاذا اشفقنا عليه من من مصاعب المنظور (البعد الثالث) ، فلنحل محل هذه النماذج صوراً فوتوغرافية لها في اول الأمر . ولسوف نرى ان الباقي سيجيء زيادة .
اما اذا بدأنا بما هو هندسي فقد نصل الى اقصى ما يمكن الوصول اليه في اتجاه التعقيد ، ولكن دون ان نقترب ابداً من المنحنيات التي تفصح

بها الحياة عن نفسها . ولا كذلك اذا بدانا بهذه المنحنيات ، فلسوف نلاحظ يومَ نواجه منحنيات الهندسة أنها قد أصبحت في أيدينا .

ها نحن أولاء اذن أمام أولى الفكرتين اللتين عرضهما رافيسون في « التقرير عن الفلسفة بفرنسا » : إننا لا نستطيع ان ننتقل مما هو ميكانيكي الى ما هو حي بطريق التركيب ، فالاصح ان الحياة هي التي يمكن أن تعطينا مفتاح العالم اللاعضوي . إن هذه الميتافيزيقا متضمَّنة ومقدَّرة بل وواضحةٌ الشعور بها في الجهد المحسوس الذي به تتمرن اليد على نقل الحركات المميِّزة للوجوه .

كما أن تأمل هذه الحركات وتأمل العلاقة التي تربطها بالوجه الذي ترسمه ، تعطي ، بدورها ، معنى خاصاً للفكرة الثانية التي يأتي بها رافيسون وللآراء التي يعرضها بصدد أصل الاشياء وبصدد فعل العطاء ، الذي يعد الكون تجلياً له على حد تعبير رافيسون .

فاذا تأملنا ، من وجهة نظرنا ، اشياء الطبيعة فان ما يخطف بصرنا فيها أكثر من غيره انما هو جمالها . وهذا الجمال يزداد على قدر ارتقاء الطبيعة من الكائنات اللاعضوية الى الكائنات العضوية ، ومن النبات الى الحيوان ، ومن الحيوان الى الانسان ، ومعنى هذا انه على قدر اشتداد عمل الطبيعة يكون جمال الأثر الذي تنتجه . ومعنى هذا أنه اذا أسلمَنا الجمالُ سرَّه كان في وسعنا أن ندخل بهذا السر الى صميم عمل الطبيعة . ولكن هل يُسلمنا الجمال سرَّه ؟ ربما أمكن ذلك اذا نحن عرفنا أن الجمال نفسه ليس إلا نتيجة ، واذا نحن صعدنا الى السبب الذي يولد هذه النتيجة . إن الجمال ينتمي الى الشكل ، ولكل شكل أصله في الحركة التي ترسمه : فليس الشكل إلا حركةً تسجَّل . وواضح أننا اذا تساءلنا ما هي الحركات التي ترسم الاشكال **الجميلة** وجدنا أنها هي الحركات

الرشيقة ؛ فالجمال ، كما قال ليوناردو دافنشي إنما هو رشاقة مثبّتة . والمسألة اذن هي أن نعرف ما هي الرشاقة . ولكن هذه المسألة أسهل حلاً، لأننا نجد في كل ما هو رشيق ، ونحس في كل ما هو رشيق ، وندرك في كل ما هو رشيق نوعاً من العطاء ، شيئاً من طواعية . وهكذا فان من يتأمل الكون بعيني فنان إنما يقرأ في الجمال الرشاقة ، وانما يستشف في الجمال الخير . إن كل شيء من الاشياء انما يُظهر في الحركة التي يرسمها شكله ، الكرمَ اللانهائي لمبدأ يهب نفسه ، يجود بنفسه . وليس خطأً أن الفتنة التي نراها في الحركة والفعل الحر الذي يتميز به الخير الالهي يسميان باسم واحد هو النعمة : إن معنيي « النعمة » هما في نظر راڤيسون معنى واحد(١) .

لقد ظل راڤيسون أميناً لمنهجه حين بحث عن أسمى الحقائق الميتافيزيقية في رؤية عيانية للاشياء ، وحين انتقل بخطى تدريجية من الأستطيقا الى الميتافيزيقا بل والى اللاهوت . ولا شيء أبلغ دلالةً على هذا من الدراسة التي نشرها في مجلة « العالمين » عن فلسفة باسكال . ففي هذه الدراسة نرى اهتمامه الواضح بربط المسيحية بالفلسفة القديمة والفن القديم ، دون أن يتجاهل من جهة اخرى ما حملته المسيحية الى العالم من أمور جديدة . إن هذا الاهتمام قد ملأ الفترة الأخيرة من حياة راڤيسون .

وقد سرّ راڤيسون في هذه الفترة الاخيرة أن يرى آراءه تنتشر ، وأن يرى فلسفته تدخل في التعليم ، وأن يرى ظهور حركة بكاملها تؤيد المذهب القائل بان النشاط الروحي هو أساس الواقع . كان « تقرير »

(١) ان كلمة Grâce الفرنسية تعني الرشاقة وتعني النعمة الالهية ايضا (المترجم)

١٨٦٧ قد اوجـد تغيراً في اتجـاه الفلسفة الجامعيـة . فحل رافيسون محل كوزان في التأثير . قـال بوترو في الصفحات الجميـلة التي كتبها في الاحتفـال بذكرى رافيسون : « إن رافيسون لم يحـاول أن يؤثر يوماً ، ولكنـه أحدث أخيراً هـذا التأثير على طريقـة الأغنيـة الالهية التي تقول الأسطورة القديمة إنها كانت تهيب بحجـارة طيعة أن تصطف من تلقاء نفسها أسواراً وابراجاً » . وحين كان رافيسون رئيساً للجنة امتحان الأجريجاسيون كان يمارس وظائفه بتجرد وغير تحيز ، لا يعنيه إلا ان يكشف عن الموهبة والجهد حيثما وجدهما . وفي عام ١٨٨٠ دعته اكاديميتكم الى ان يكون احد أعضائها خلفاً لبيس ، فكان أول شيء قرأه امام مجمعكم تقريراً هاماً عن الريبية بمناسبة المسابقة التي فاز زميلكم المقبل ، بروشار ، بجائزتها فوزاً متالقاً . وفي سنة ١٨٩٩ احتفلت « اكاديمية النقوش والآداب الجميلة » بالسنة الخمسين المنقضية على انتخابه عضواً فيها. لقد ظل رافيسون دائم الشباب دائم البشاشة والابتسام يتنقل من اكاديمية الى اكاديمية ، فيلقي هنا بحثاً عن أمر من أمـور الآثار اليونانية القديمة ، ويلقي هناك بحثاً عن شأن من شؤون الاخلاق او التربية ، معبراً عن اكثر الحقائق تجريداً في صورة هي أجمل الصور سناءً . لم ينقطع خلال هذه السنين الثلاثين الأخيرة من حياته عن متابعة شرح تفكيره الذي كان بحثه عن ميتافيزيقا أرسطو ، وكانت رسالته « عن العادة » وكان تقريره الذي قدمه سنة١٨٦٧مراحلَ أساسية من مراحل تطوره . غير أن هـذا الجهد الاخير لم يُعرف كما عُرف غيره ، وذلك لانه لم يصل الى أن يكون كتاباً كاملاً . حتى أن النتائج التي نشرها من هذا التقرير قد ادهشت بل حيّرت حتى أولئك الذين كانوا من بين تلاميذه يتابعونه باعظم الانتباه والاهتمام . كانت هذه النتائج أولاً سلسلة

من المذكرات والمقالات عن تمثال فينوس الذي نحته ميلو ؛ فاستغرب كثير من الناس إلحاح رافيسون في العودة الى موضوع ضيّق هذا الضيق . وكانت بعد ذلك دراسات عن مباني الأضرحة اليونانية . وكانت آخر الأمر تأملات في المسائل الاخلاقية أو التربوية المطروحة في ذلك الوقت . وقد لا يلمح المرء الصلة التي تربط هذه المشاغل المختلفة بعضها ببعض . والحق أن فرضياته بصدد عيون آثار النحت اليوناني ، وبحوثه التي يحاول فيها إعادة بناء مجموعة ميلو ، وتأويلاته للتماثيل المنحوتة في جدران الأضرحة ، وآراءه في الاخلاق والتربية ، الحق أن هذا كله يؤلف كلاً كامل الانسجام والاتساق ، ويرتبط في ذهن رافيسون بتطور جديد في عقيدته الميتافيزيقية . إننا نجد مخططاً اولياً لهذه الفلسفة الأخيرة في مقال بعنوان « الميتافيزيقا والأخلاق » ظهر سنة ١٨٩٣ مقدمةً للمجلة التي حملت هذا الاسم . وكان يمكن أن نجد صياغة نهائية لهذه الفلسفة في الكتاب الذي كان رافيسون بصدد كتابته حين فاجأته المنية . إن شذرات هذا الكتاب ، التي عُنيت بجمعها أيدٍ وفية أمينة ، قد نُشرت بعنوان « وصية فلسفية » ؛ وهي تمدنا ، ولا شك ، بفكرة كافية عن الكتاب الذي كان سيصدر لولا أن وافى الرجلَ اجلُه . ولكن اذا نحن أردنا أن نتابع تفكير رافيسون حتى هذه المرحلة الاخيرة فلا بد لنا ان نعود الى ما قبل ١٨٧٠ ، بل والى ما قبل التقرير الذي كتبه سنة ١٨٦٧ ، ولا بد أن ننتقل الى الفترة التي دُعي فيها رافيسون الى تثبيت انتباهه على آثار النحت اليوناني القديم .

لقد وصل رافيسون الى النظر في النحت اليوناني القديم من تأملاتها نفسها حول تعليم الرسم . فاذا كانت دراسة الرسم يجب ان تبدأ بتقليد الوجه الانساني ، وكذلك بالجمال اكملَ ما يكون الجمال ،

فلا بد أن يتخذ تماثيل النحت القديم موديلات ينقل منها التلميذ ، لان هذا النحت القديم قد وصل بالوجه الانساني الى اقصى درجة من الكمال . ثم إنه يمكن من قبيل تجنيب الطفل مصاعب المنظور (البعد الثالث) الاستغنـاء عن التماثيل نفسها بصور فوتوغرافية لها ، كما سبق أن ذكرنا ذلك . ومن اجل هذا صنع رافيسون في اول الأمر مجموعـة من الصور الفوتوغرافية ، ثم عمد الى شيء أهم من ذلك كثيراً فصنع نسخاً بالقوالب لأمهات آثار الفن اليوناني . وقد أضيفت هذه المجموعة الاخيرة اول الامر إلى مجموعة كامبانا ، فكانت نقطة البدء لمجموعة نسخ تماثيل النحت القديم التي جمعها شارل رافيسون موليان في متحف اللوفر . وبتطور طبيعي ، وصل رافيسون الى النظر في الفنون التشكيلية من جانب جديد . فبعد أن كان يُعنى خاصةً بالتصوير الحديث حتى ذلك الحين اخذ الآن يركز انتباهه على النحت القديم . واذ كان أميناً للفكرة القائلة بأن على المرء ، اذا هو اراد معرفة تكنيك فنٍ من الفنون بغيـة النفاذ الى سره وروحه ، فانه لم يلبث أن تناول الازميل واخذ يتمرن على النحت حتى وصل بقوة العمل والجهد الى حذق حقيقي . وسرعان ما أتيحت له فرصة تحقيق النفع بهذا الحذق للفن أولاً ثم للفلسفة شيئاً بعد شيء .

فان الامبراطور نابوليون الثالث الذي اتيح له غيرَ مرة ، وخاصةً عند إنشاء متحف كامبانا أن يقدر قيمة رافيسون شخصياً ، دعاه في شهر حزيران (يونيه) من عام ١٨٧٠ الى شغل وظيفة محافظ للآثار القديمة والنحت الحديث بمتحف اللوفر . واندلعت نيران الحرب بعد ذلك بأسابيع ، وبات العدو على أبواب باريس ، واوشك قصف العاصمة أن يبدأ ، فاذا برافيسون بعد أن اقترح على « أكاديمية المنقوشات » أن

تطلق احتجاجاً لدى لعالم المتمدن على أعمال العنف التي تهدد كنوز الفن ، يأخذ بنقل اثمن تحف الآثار القديمة التي كان يضمها المتحف ، الى قبو تحت الأرض ليجنبها احتمال ان يصيبها الحريق . فلما نقل فينوس ميلو لاحظ أن الكتلتين اللتين ُصنع منهما التمثال كان قد أسيء ضمهما عند وضع التمثال في المتحف ، وأن هناك عوارض خشبية موضوعة بين الكتلتين كانت تفسد الوضع الأصلي للتمثال . فتولى بنفسه تعيين وضع كل كتلة من الكتلتين وتراس بنفسه عمل التقويم هذا . وبعد ذلك ببضع سنين قام بعمل من هذا النوع بالنسبة الى تمثال ساموتراس « النصر » ، ولكن هذا العمل الثاني كان أخطر شأناً من الأول . لقد كان من المستحيل عند ترميم هذا التمثال ترميماً أولياً ، أن ُيعدَّل جناحاه اللذان نراهما الآن على هذه الدرجة من قوة التعبير . فعمد رافيسون الى صنع قطعة ناقصة في الجانب الايمن وصنع كل القسم الأيسر من الصدر ، فعادت الى الجناحين نقاط الاتصال ، واصبحت الالهة تبدو كما نراها اليوم على سلّم متحف اللوفر ، جسماً بلا ذراعين ، ولا راس ، وانتفاخاً في الوشاح والاجنحة ينتشران فتبصر العين فيهما نسمة الحماسة تهب على روح .

وعلى قدر توغل رافيسون في الفة تماثيل النحت القديم كانت ترتسم في ذهنه فكرة تصدق على جملة النحت اليوناني ، ولكنها تتخذ اوضح دلالة محسوسة لها في التمثال الذي صبَّ عليه رافيسون انتباهه على وجه خاص ، اعني تمثال ڤينوس الذي صنعه ميلو .

كان يبدو له أن فن النحت قد صنع في أيام فيدياس وجوهاً عظيمة نبيلة ، انحدر نموذجها بعد ذلك شيئاً فشيئاً ، وعلة هذا في راي رافيسون أن التصور الديني للاله قد أصابه تشوه وضياع . يقول

رافيسون : « كانت بلاد اليونان في عهودها الاولى تعبد في ڤينوس ملكة تسميها أورانيا ... كانت ڤينوس في ذلك الزمان تحكم الدنى كلها ... كانت إلهة كلية القدرة كلية الخير ، توصف عادةً بانها حمامة ؛ وتدل على انها بالحب والملاحة إنما كانت تحكم ... ولكن هذه التصورات تشوهت بعد ذلك . إن مشرعاً اثينياً أراد ان يجاري الجمهور فانشأ ، الى جانب عبادة ڤينوس السماوية ، عبادة ڤينوس من مستوى ادنى سُمّيت ڤينوس الشعبية . فاذا بالقصيدة القديمة الرائعة تتحول شيئاً فشيئاً الى قصة منسوجة من مغامرات تافهة رخيصة(١) » .

فالى تلك القصيدة القديمة إنما تردنا ڤينوس ميلو . وڤينوس هذه التي صنعها ليزيبوس او أحد تلاميذه ليست في نظر رافيسون إلا تحويراً لڤينوس فيدياس . ولم تكن في الأصل منعزلة ، وإنما كانت جزءاً من مجموعة . وهذه المجموعة هي التي عمل رافيسون على إعادة تكوينها في كثير من الصبر . كان بعضهم يبتسم حين يرى رافيسون آخذاً في عدل ذراع الالهة وإعادة عدلها . فهل كانوا يعلمون ان ما كان ينشد رافيسون إدراكه في المادة العصيّة إنما هو روح اليونان نفسها ، وان هذا الفيلسوف قد ظل وفياً لروح مذهبه حين بحث عن التطلعات الأساسية لأهل اليونان الوثنيين لا في الصيغ المجردة العامة التي جاءت بها الفلسفة فحسب ، بل ايضاً في وجه محسوس هو ذلك الوجه نفسه الذي صنعه في ازهى أيام اثينا رجلٌ هو اعظم الفنانين هادفاً الى اسمى تعبير ممكن عن الجمال ؟

---

(١) مذكرة قرأها رافيسون في الجلسة العامة للأكاديميات الخمس ، في اليوم الخامس والعشرين من شهر تشرين الاول (اكتوبر) سنة ١٨٩٠

ليس يقع على عاتقنا نحن ان نحكم من وجهة نظر علم الآثار على النتائج التي انتهى إليها راڤيسون . وحسبنا ان نقول إنه وضع الى جانب ڤينوس الأولية إلهاً كان لا بد ان يكون هو مارس او بطلاً كان يمكن ان يكون تيزوس . وبالانتقال من استدلال الى استدلال وصل الى أن يرى في هذه المجموعة رمز انتصار الاقتناع على القوة الوحشية . وهذا النصر هو ما ستغني لنا الأساطير اليونانية ملحمته. ولعل عبادة الأبطال لم تكن إلا اعترافاً من اليونان بجميل اولئك الذين ارادوا ، على شدة بأسهم وعظمة قوتهم ، أن يكونوا خيِّرين لا يستعملون قوتهم إلا من اجل أن يعينوا الانسانية المتألمة المعذبة . هكذا تكون ديانة الأقدمين نداءً الى الرحمة . لقد جعلت الكرم والسماحة والعظمة والحب بأسمى معانيه ، جعلت هذا كله فوق كل شيء ، بل جعلته اصل كل شيء .

هكذا نرى النحت اليوناني يردُ راڤيسون ، بالتفافة عجيبة ، الى الفكرة التي هي من فلسفته في المركز . الم يقل في « التقرير » إن الكون هو تجلي مبدأ يهب نفسه حرية وعطفاً وحباً ؟ غير ان هذه الفكرة التي اهتدى إليها لدى الأقدمين ورآها من خلال النحت اليوناني ، قد ارتسمت الآن في ذهنه على صورة اكبر اتساعاً واكثر بساطة . ولم يستطع راڤيسون ان يخط لنا من هذه الصورة الجديدة إلا هيكلاً لم يكتمل . غير أن كتابه « وصية فلسفية » يشتمل على الخطوط العريضة من هذه الصورة بما فيه كفاية .

اخذ يقول الآن إن فلسفة كبرى قد ظهرت منذ فجر التفكير الانساني، واستمرت باقيةً عبر تقلبات التاريخ ، هي الفلسفة البطولية ، فلسفة العظماء ، فلسفة الأقوياء ، فلسفة الكرماء . وهذه الفلسفة قد عاشتها قلوب خيار الناس من قبل أن تتصورها عقول ممتازة . لقد كانت هذه

الفلسفة في جميع الازمان هي فلسفة النفوس النبيلة حقاً ، النفوس التي وُلدت للعالم بأسره ، لا لأنفسها ، وظلت وفية للدفقة الأصيلة أمينةً عليها ، منسجمةً مع النغمة الأساسية في الوجود ، أعني نغمة الكرم والحب . فأما الذين مارسوها اولاً فهم الابطال الذين مبدتهم اليونان ، واما الذين علّموها بعد ذلك فهم المفكرون الذين يشكلون صفاً مستمراً واحداً ، من تاليس الى سقراط ، ومن سقراط الى افلاطون وارسطو ، ومن ارسطو الى ديكارت وليبنتس . إن هؤلاء جميعاً ، وقد احسوا بالمسيحية او نشروها قد عاشوا بالفكر والعمل فلسفةً تقوم كلها على حالة نفسية هي الحالة التي اطلق عليها فيلسوفنا ديكارت ذلك الاسم الجميل « الجود » .

ومن وجهة النظر الجديدة هذه عاد رافيسون في كتابه « وصية فلسفية » الى الآراء الرئيسية التي تضمنها « التقرير » ، فعثر عليها لدى جميع كبار الفلاسفة من شتى الأزمان ، وتحقق منها بأمثلة ، وبثّ فيها روحاً جديدة بأن خصّ العاطفة في البحث عن الحقيقة بنصيب اكبر ، وخصّ الحماسة في خلق الجمال بسهم اعظم . والح على الفن الذي هو بين الفنون ارفعها ، اعني فن الحياة نفسه ، الفن الذي ينشيء النفس ، وقد لخصه في القاعدة التي وصفها القديس اوغسطين حين قال : « احبوا ثم افعلوا ما تشاءون » ، فاضاف رافيسون الى ذلك ان هذا الحب الذي عناه القديس اوغسطين قائم في كل منا ، وانه طبيعي ، وانْ ليس علينا أن نخلقه ، وانه يتفتح من تلقاء نفسه متى ازحنا الحاجز الذي تضعه ارادتنا امامه ، اعني عبادتنا انفسنا .

وقد ودّ رافيسون لو ان نظامنا التربوي كله يدع لعاطفة الكرم ان تنطلق حرة لا يعوقها عائق . حتى لقد كتب منذ عام ١٨٨٧ يقول :

« ليس المرض الذي نقاسي منه اكثرَ ما نقاسي أن الظروف متفاوتة ، وهي في الحق متفاوتـة في بعض الاحيان تفاوتـاً كبيراً ، وإنما العيب ان العواطف السيئة تضاف الى تفاوت الظروف ... » . ودواء هـذا المرض إنمـا يجب أن ننشـده خاصـةً في إصلاح اخـلاقي يقيم بين الطبقات انسجاماً وتعاطفاً متبادلين ، إصلاح هو شان من شؤون التربية قبل كل شيء ... وكان رافيسون لا يقيم كبير وزن للعلم الذي يستقى من بطون الكتب ، ويمكن ان نقول ببضع كلمات إن رافيسون قد رسم برنامجاً لتربية تقوم على الحرية ، تربية تنمي الحرية ، وتحرر النفس من جميع العبوديات ، وخاصةً من الانانية التي هي اسوا هذه العبوديات. قال : « إن على المجتمع أن يقوم على الكرم ، أي أن يكون مستعداً لأن يعدّ نفسه أمةً كبيرة ، أمةً بطولية بل إلهية(١) » . وقـال أيضـاً : « إن الانقسامات الاجتماعية تنشا عن ان هناك في إحدى الجهتين اغنياء هم أغنياء لأنفسهم فقط ، وهناك في الجهة الأخرى فقراء لا يمكن إلا أن يشعروا نحو الأغنياء بالحسد ما داموا لا يملكون ان يعتمدوا إلا على أنفسهم » . فعلى الأغنياء ، على الطبقات العليا ، إنما تقع مهمة تغيير الحـالة النفسية لدى الطبقـات العاملة . إن الشعب ، وهـو يحب أن يهب الى النجدة ، قد احتفظ ، رغم أنواع الشقـاء والنقص التـي يشكو منها ، احتفظ بذلك التنزه وذلك الكرم اللذين كانا من مزايا العصور الأولى ... ويكفي أن تنطلق من المصادر العليـا إشارة تدل في قلب الظلمات التي تلفنا ، الى الطريق الواجب اتباعه بغية إعادة الشهامة الى نظامنا القديم ، فان الشعب في كل مكان هو الذي سيسارع الى تلبية

(١) « المجلة الزرقاء » ، ٢٣ نيسان (ابريل) ١٨٨٧

النداء قبل غيره . لقد قال آدم سميث : إن الشعب يحب الفضيلة ، ويبلغ من حبه الفضيلة انه لا شيء يجتذبه كما يجتذبه تقشف القادة » .

وفي الوقت الذي كان فيه رافيسون يتحدث عن الكرم حديثه عن عاطفة طبيعية تشعرنا بنبل الأصل الذي ننتمي إليه ، كان يبين أن اعتقادنا بالخلود عاطفة طبيعية ايضاً تشعرنا بمصيرنا المقبل إحساساً سابقاً . وقد وجد رافيسون هذا الاعتقاد لدى الأقدمين : قراه على أضرحة الاغريق ، وقراه في اللوحات التي راى فيها الميت يعود الى ذويه الذين ما يزالون على قيد الحياة ليقول لهم إنه ينعم في عالم السعداء بفرح خالص لا يخالطه كدر . ويقول رافيسون إن شعور الأقدمين هذا لم يغرر بهم ولم يخدعهم في هذا الأمر ، فلسوف نلتقي في العالم الآخر بأولئك الذين احببناهم في هذه الحياة الدنيا ، ومن أحب مرةً فسيظل يحب أبداً . وهو يضيف الى ذلك أن الخلود الذي يعدنا بـه الدين هو سعادة أبدية ، واننا لا نستطيع ولا ينبغي لنا ان نتصور الأمر على غير هذا النحو ، وإلا لم يبق القول الفصل للكرم والجود .

كتب رافيسون يقول : « إن هناك لاهوتاً غريباً عن روح الرحمة التي هي روح المسيحية يسيء استعمال كلمة الأبدية التي لا تعني في الغالب إلا زمناً طويلاً ، فيدعي أن الخطاة الذين ماتوا دون أن يتوبوا ، وهؤلاء هم جميع البشر تقريباً في الواقع ، سيظلون في عذاب مقيم ، لا ينتهي . فكيف يمكن أن نفهم ، اذا كان الأمر كذلك ، سعادة إلهٍ سيظل يسمع الى الأبد كل هذا العدد من الأصوات التي تتوجع فتئن وتتاوه ؟.. إننا نجد في البلد الذي ولدت فيه المسيحية اسطورة رمزية مستوحاة من فكرة تختلف من هذه الفكرة كل الاختلاف ، تلك هي اسطورة « الحب » و « پسيشيه » اي النفس . ففي هـذه الاسطورة ان الحب يعشق

بسيشيه ، ثم تخطىء بسيشيه ، كما أخطأت حواءُ التوراة ، إذ دفعها فضول آثم الى معرفة التمييز بين الخير والشر عن طريق غير طريق الاله ، فكأنها تنكر بذلك النعمة الالهية . ففرض عليها « الحب » عقوبات تكفر عن سيئتها ، ولكنه لم يفرض عليها هذه العقوبات إلا وهو يشعر بالحسرة : إن هناك نحتاً في الجدران يصوّر لنا الحب ممسكاً باحدى يديه فراشة (والنفس والفراشة ، وهما رمز الانبعاث ، كانا في جميع الأزمان مترادفين) ، وممسكاً باليد الأخرى شعلةً يحرقها بها ، ولكنه يشيح بوجهه كأنه ممتلىء شفقة .

تلكم هي النظريات والرموز التي ذكرها رافيسون في الصفحات الأخيرة من « الوصية الفلسفية » ، قبل وفاته ببضعة ايام . فبين هذه المعاني الرفيعة وهذه الصور الرشيقة ، التي تشبه ان تكون شِعْباً ترتفع على حافتيه أشجار رائعة ويفوح فيه شذى أزهار عبقة ، إنما سار رافيسون الى آخر لحظة من حياته ، غيرَ عابىء بالليل الذي كان يهبط ، لا يعنيه إلا أن ينظر الى أمام ، عند شفير الأفق ، الى الشمس التي تتيح له أن يرى صورتها رؤية أفضل في خفوت الضياء . ووافاه مرض قصير اهمل هو معالجته ، فخطفه الموت بعد بضعة أيام ؛ وانطفأ رافيسون في اليوم الثامن عشر من شهر ايار (مايو) سنة ١٩٠٠ ، يحيط به ذووه ، ويحتفظ الى آخر لحظة بصحو عقله العظيم كاملاً .

إن تاريخ الفلسفة يشهدنا الجهد الذي يتجدد بغير انقطاع من تامل يعمل على تخفيف الصعوبات وحل التناقضات ، وعلى ان يقيس بتقريب متزايد واقعاً ليس بينه وبين فكرنا مقياس مشترك . ولكن تاريخ الفلسفة يشهد من حين الى حين ظهور نفس تنتصر على هذه التعقيدات بقوة

البساطة ، نفس هي نفس فنان او شاعر تظل قريبة من اصولها فاذا هي تصالح في انسجام يحسه القلب اطرافاً قد تستحيل المصالحة بينها في نظر العقل . إن اللغة التي تتكلمها هذه النفس حين تستعيد صوت الفلسفة لا يفهمها جميع الناس فهماً واحداً . فبعضهم يقول إنها غامضة ، وهي غامضة حقاً فيما تعبّر عنه ؛ وبعضهم يحسها واضحة لأنه يشعر بكل ما توحي به . وهي لا تحمل الى كثير من الآذان إلا صدى ماض زال ، غير ان من الناس من يسمع فيها منذ الآن ، وكأنه في حلم ، اغنية المستقبل بهيجة فرحة . إن آثار رافيسون تخلف وراءها هذه المشاعر المختلفة كل الاختلاف ، ككل فلسفة تتجه الى العاطفة مثلما تتجه الى العقل . اما ان صورتها قد تكون على شيء من غموض فذلك لن يجحده احد : إنها صورة نسمة ، ولكن النسمة تأتي من أعلى ، وواضح هو اتجاهها . واما انها استعملت في كثير من اقسامها مواد قديمة استمدتها من فلسفة ارسطو خاصة ، فلقد كان رافيسون يحب أن يردد ذلك ، غير أن الروح التي تترقرق في هذه المواد وتبث فيها الحياة روح جديدة ، ولعل المستقبل ان يقول إن المثل الأعلى الذي كانت تنشده لعلمنا وعملنا كان اسبق من المثل الأعلى الذي ننشده لهما الآن ، في غير نقطة . اي جسارة وأي جدة اكبر من الجسارة والجدة اللتين يشتمل عليهما إعلان رافيسون لعلماء الفيزياء أن الجامد سيعلّل بالحي ، ولعلماء البيولوجيا ان الحياة لن تفهم إلا بالفكر ، وللفلاسفة ان الكليات ليست فلسفية ، وللمعلمين ان الكل يجب ان يعلّم قبل العناصر ، وللتلاميذ ان عليهم ان يبداوا بالكمال ، وللانسان الذي استسلم للأنانية اكثر من اي وقت مضى أن الجود هو الحادي الطبيعي الذي يهيب بالانسان .

الفهرس

ص

مطبعة

ثمن النسخة ٦ ليرات سورية